

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

formare pentru slujire



JURNAL TEOLOGIC

Volum 8, 2009

Colectivul de redacție

Directori:

Prof. dr. Vasile Talpoș, Prof. dr. Otniel Ioan Bunaciu

Redactori:

Conf. dr. Sorin Sabou, Lector dr. Daniel Mariș, Lector dr. Corneliu Boingeanu

Consiliu editorial:

Lector dr. Octavian Baban, Lector dr. Samuel Bâlc, Asist. dr. Daniel Gherman,
Lector drd. Sorin Bădrăgan

Adresa redacției

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România

tel. 021-3159108, e-mail: jurnalteologic@gmail.com

Articolele pentru publicare vor fi trimise la adresa redacției. Formatul electronic preferat este Rich Text Format. Se așteaptă ca articolele să fie compatibile cu etosul doctrinar baptist și să constituie o contribuție în domeniul teologic abordat. Colectivul de redacție va analiza fiecare contribuție și contributorii vor fi informați dacă articolele lor vor fi publicate sau nu.

Editura Ars Academica

Str. Gramont Nr 29, Sector 4, București, 040182.

Telefon: 0314 251 945

e-mail: office@arsacademica.ro www.arsacademica.ro

© Copyright Editura Ars Academica

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Ars
Academica, 2009

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)
3. Boingeanu, Cornel (coord.)

CUPRINS

I. Howard MARSHALL

Paul's Mission According to Romans4

Sorin SABOU

Înțelegerea convertirii30

Octavian BABAN

Posibilitatea unei teologii politice a NT44

Samuie BÂLC

Implicații ale doctrinei Sfintei Treimi
în teologia și închinarea creștină57

Sorin BĂDRĂGAN

Influența puritanismului și pietismului asupra spiritualității baptiste99

Radu CÎMPEAN

Studiu comparativ de teologie romano-catolică și neoprotestantă129

Constantin GHIOANCĂ

Dihotomia modernitate/postmodernitate și aspectul relevanței în cadrul
bisericii emergente vestice150

Teofil I. COLDA

Christology in the Book of Revelation and in the Fourth Gospel165

Florin FLORESCU

Rolul profeției în mărturia creștină189

Rebeca DRIMBE

Feminismul în Codul lui Da Vinci205

PAUL'S MISSION ACCORDING TO ROMANS

Prof. Emeritus I. Howard Marshall
University of Aberdeen

Introduction: the missionary theology of Romans

Although there has been very much recent discussion of the theme of mission in Paul,¹ the specific topic of 'Mission in Romans' may repay a more focussed study.² Encouragement to do so comes from

¹Recent works on the general topic of mission in the New Testament include: R. J. Gibson (ed.), *Ripe for Harvest: Christian Mission in the New Testament and in our World* (Carlisle: Paternoster, 2000); A. Le Grys, *Preaching to the Nations: The Origins of Mission in the Early Church* (London: SPCK, 1998); M. Green, *Evangelism in the early church* (London: Hodder & Stoughton, 1970); F. Hahn, *Mission in the New Testament* (London: SCM Press, 1965); D. Peterson, (ed.), *Witness to the World* (Carlisle: Paternoster, 1999); R. L. Plummer, *Paul's Understanding of the Church's Mission* (Milton Keynes: Paternoster, 2006); A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

²D. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1992), 123-78, does justice to Romans within his general discussion of Paul (cf. 145-49, 159-65).

A. J. Köstenberger and P. T. O'Brien (ed.), *Salvation to the Ends of the Earth* (Leicester: Apollos/Downers Grove: InterVarsity Press, 2001) includes a chapter on Paul (161-201). See especially pp. 173-9 on ch. 1; pp. 168-73 on ch. 15; and pp. 182-91 on Rom 9-11).

P. Bolt and M. Thompson (ed.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission* (Leicester: Apollos, 2000), includes: D. Robinson, 'Not boasting over the natural branches: Gentile circumspection in the divine economy' (161-73); D. G. Peterson, 'Maturity: the goal of mission' (185-204); A. J. Köstenberger, 'Women in the Pauline mission' (221-249).

P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Grand Rapids: Baker/Carlisle: Paternoster, 1993), contains discussions of Romans 15:14-33 and 1:1-17.

E. Schnabel, *Early Christian Mission* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), II, especially 1309-20 (deals with Romans 9-11), 1472-75 (headed 'The Letter to the Romans as a Missionary Document').

See also J. Ädna and H. Kvalbein.(ed.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); J. P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). Also N. Dahl, 'The Missionary Theology in the Epistle to the Romans', in his *Studies in Paul* (Minneapolis: 1977), 79-94. J. Knox, 'Romans 15:14-33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission', *JBL* 83 (1964), 1-11; P. Müller, 'Grundlinien paulinischer Theologie (Röm 15,14-33)', *KuD* 35 (1989), 212-235.

the recent commentary of R. Jewett who sees the entire letter as a 'document of missionary diplomacy' in terms of its genre.³ E. Schnabel thinks that this characterisation represents too limited a view of the letter, he nevertheless comments that Romans 'can be read as a "missionary document"'. From it we can extract a theology of mission; that is to say, we can give a theological account of mission as opposed to an account of it as simply a human activity. We shall look at five areas, trying to deal with themes that are distinctive of Romans.

1. The occasion of the letter: Paul's future plans

When Paul wrote this letter, he hoped that the next major stage in his mission would be in Spain, and it was his intention to travel there via Rome. That this event is the determining 'occasional' factor in the composition of Romans is seen in the way that the main part of the letter is introduced and concluded by material on this theme (Rom 1:1-17/15:14-33). This 'ring-composition' implicitly indicates the importance of the situation.⁴

Within this broader setting the hoped-for visit to Rome (and with it the letter, as anticipating what Paul would say and do if and when he reached Rome) has two main functions:

a. A request for support for Paul's mission to Spain

The opening and closing sections of the letter show that Paul hoped to gain support for his mission from the church in Rome. He hoped for more than a valedictory prayer (as somebody has put it) and expected some kind of material support for the long journey and possibly some person or persons willing to accompany him and share

³R. Jewett, *Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 2006). The phrase is cited from an earlier work by Jewett in Schnabel, *Mission*, II, 1472.

⁴The importance of the forthcoming mission is strongly emphasised in Jewett, *Romans*. Cf. Dickson, *Mission-Commitment*, 198-200.

in the work. He wanted the Roman Christians to be actively involved in his future work.

Schnabel draws attention to Philippians 1:14-18 which, on the assumption of a Roman origin for the letter, indicates that the gospel was being made known locally by people other than Paul.⁵ The shortness of the period between Romans and the later letter to the Philippians permits the reasonable assumption that work of this kind was already going on at the time of Romans. Paul's descriptions of this activity refer specifically to the progress of the gospel, speaking the word of God fearlessly, preaching Christ, and defending the gospel. These terms make it absolutely certain that the activity was the sharing of the gospel with unbelievers, who might include opponents of the gospel; in short, the task is evangelism. It may be presumed, therefore, that Paul had reason to expect a favourable response from at least some of the Roman Christians.

1. Paul assumes that *local congregations provide support* for the mission. This included prayer, finance, the provision of helpers and the provision of accomodation en route. The costs of mission were probably not high but they were real. In this particular case the unusual feature was that Paul was making a request to a congregation with which he had no close links and there was no obligation on their part to help a missionary from another field (Rom 15:24).

2. We probably have here an illustration of the nature of the mission that backs up what we discover elsewhere in the New Testament.⁶ *Missionaries did not travel alone*, but at least in pairs, both for obvious practical reasons and also so that the gospel might be confirmed by the mouth of two or more witnesses. Admittedly we

⁵Schnabel, *Mission*, II, 1265-66, 1459-61.

⁶For the way in which Paul received support of all kinds, including prayer, material assistance and colleagues from the congregations that he had founded, see especially W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1979).

do not know whether Paul already had other companions in mind who would accompany him to Rome and possibly go on to Spain with him,⁷ or whether he specifically hoped to be helped by any persons from the church in Rome. Nevertheless, the range of meaning of *propempe* can certainly include provision of this kind.

3. A controversial point is whether Paul saw his mission as one in which he was personally responsible to God rather than being sent out and authorised by the intermediary of a church. The picture even in Acts 13:1-3 is one in which God summoned out Barnabas and Saul to the work to which he had called them. Nevertheless, there was a commissioning by the congregation at Antioch; the missionaries were commended to the grace of God for the work, and on their return they reported on what they have done (Acts 14:26-28). On the next occasion of mission, it was Paul who took the lead in proposing the expedition, but again the congregation at Antioch commended them to the grace of God. The mission was carried out in close cooperation with the congregation, but the missionaries acted on their own initiative under their obedience to God and seeking his guidance.

Did Paul feel that the area west of Rome was in a sense Rome's turf and that he needed Rome's agreement to his taking an initiative in it? He certainly does not go so far as to ask for permission or authorisation, and we may wonder whether he would have pursued his plans whether or not the Roman Christians were helpful.

On the whole, it seems that Paul saw his work as separate from and not answerable to local churches although he strove for a good relationship with them and for their support. He may well have seen mission as his own activity, heavily dependent upon and supported by local congregations but directly answerable to God. The

⁷Jewett, *Romans*, 89-91, 945-48, assigns an important role to Phoebe as sponsor of the Spanish mission but does not discuss whether she herself is envisaged as one of the missionary team.

question then arises whether this is a viable model for all time. In particular, do any principles arise regarding the support of missionary workers today?

b. Paul's desire to preach the gospel in Rome

The second function of the intended trip was so that Paul might visit the congregation in Rome for its own sake; this function is variously defined as sharing some spiritual gift with them, reaping some fruit among them, and preaching the gospel to them (Rom 1:11-15). These three descriptions of his purpose need to be held together as complementary aspects of how he viewed it.

If the letter anticipates the kinds of things that he would say when he came, we can draw some ideas about the character of the gospel from the letter. It is clear that the gospel is the whole of the good news associated with the coming of Christ and is not narrowly confined to the basic evangelistic message (although it could be argued that the central message contains the whole *in nuce*).

From this we can see that the lines between doing pioneer missionary work and building up established congregations, between evangelism and edification are somewhat blurred. We may compare how Timothy, apparently engaged primarily in the pastoral care of congregations, is nevertheless encouraged to do the work of an evangelist (2 Tim 4:5).⁸

2. The background to Paul's calling as a missionary

a. Proclamation and calling

The specific calling of Paul himself to be a missionary finds its broader theological context in Romans 10. Here Paul makes a

⁸Despite A. Campbell, "Do the Work of an Evangelist", *EQ* 64 (1992), 117-29, I still think it likely that this term was used sometimes for those who were not apostles but exercised similar congregation-planting and congregation-consolidating ministries. See P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 607-08, who gives the term a wide sense including 'ongoing work within the apostle's mission to the Gentiles'.

contrast between the way of righteousness by the law which consists in doing what the law requires and the way of righteousness by faith which is concerned with the mouth and the heart, as Deuteronomy 30:14 makes clear: the word of faith 'is near you, in your mouth and in your heart'. This is expounded in terms of confession with the mouth and belief in the heart. In a rhetorical manner Paul combines faith that God raised Jesus from the dead and confession that he is Lord as the two conditions for receiving righteousness and salvation. To confess Jesus as Lord is then interpreted in terms of Joel 2:32 as calling upon the name of the Lord and hence receiving salvation. This description then leads Paul backwards through a set of rhetorical questions. To call upon the Lord is dependent upon believing in him, i.e. believing that he is able to save. In a world where only a small minority of people were literate, to believe in him depends upon hearing about him (and hence knowing about him). Hearing about him depends upon there being a message that can be heard (or read). *For the message to be heard it must be proclaimed.* But for proclamation to take place there must be people to do so, and they need to be 'sent'. The sending is essential because the proclamation is an authoritative declaration that ultimately stems from God himself; it is only he who can declare that he is the giver of salvation and can summon people to faith and confession. The message of human beings to this effect thus requires divine confirmation or authorisation. Therefore, the preachers must be sent.

Within this context *Paul himself is an example of a sent preacher*. Paul's basic understanding of his own task as *preaching* is seen in the use of the verb *kerusso* in Romans 10:8.⁹ In the same way he uses the verb 'to preach the gospel' (*euaggelizomai*, Isa 52:7; Nah 1:15) of his own activity (Rom 1:15; 15:20). His initial introduction of himself is as one called to be an *apostle*, a verbal noun derived

⁹Cf. 1 Cor 1:23; 9:27; 15:11f.; 2 Cor 1:19; 4:5; 11:4; Gal 2:2; 1 Thess 2:9; note also the use of *kerugma* to refer to his activity and message in 1 Cor 1:21; 2:4; 15:14; 2 Tim 4:17; Tit 1:3; and the use of *kerux* to refer to his role in Tim 2:7; 2 Tim 1:11.

from the verb to send. This term carries various nuances. One is the note of delegated authority as the representative of God or Christ; it also seems to refer to being the recipient of revelation from God, a point illustrated and confirmed by the way in which Paul can refer to a divine mystery that has been revealed to him and that he then shares with his readers (Rom 11:25). And it probably also conveys the idea of being an itinerant, literally ‘sent out’ from home to be a missionary in other places; this notion, however, must sit alongside the fact that apostles are part of the spiritual gifting of a congregation, as 1 Corinthians 12:28 and Ephesians 4:11 probably imply.

The language used thus confirms that the task of a missionary is to convey what for want of better terms must be called a combination of information and invitation.

b. The centrality of evangelism

This characterisation of missionary work reminds us, if reminder is needed, that the task of evangelism is primarily concerned with making known Jesus as the source of salvation and calling people to believe in him and call upon him. Certainly the preaching of the gospel must be done in love as an expression of or channel for the grace of God, but the mere showing of love is not the gospel which is a matter of communication of a message of good news that requires a response. Again, certainly the task is done in the power of the Spirit; this means that there is an element of persuasive power in the message itself so that it is not only the words of human beings but also of God, but the power of the Spirit; but also it may include the working of signs and wonders by which God confirms the message and the authority of those who declare it (‘the signs of an apostle’; Rom 15:19; cf. 2 Cor 12:12), but the primary purpose of these seems to be to confirm the truth of the message. Consequently, while there has been a tendency in recent times to stress evangelism and social action as equal partners in the work of the church, it would be hard to

defend this from Romans or any other pauline writing, where it is clear that *Paul saw his primary task as bringing sinners to salvation*. Or to put the point slightly differently, carrying out social action is not evangelism if the message is not being proclaimed through it.

Certainly Romans does testify to the collection that Paul was taking to Jerusalem which is part of the care for the poor that was agreed in Galatians 2 and so represents an example of social amelioration at least within the Christian family. Loving care for people and upholding justice are vital tasks of the church, but we must not think that evangelism is anything other than primarily making Christ known as Saviour and Lord or that we are fully accomplishing our mission if we fail to make evangelism the primary concern.

3. The gospel for Jews

A major factor in Romans is that the gospel is *for Jews as well as for Gentiles*. This should be so obvious as not to need demonstration; nevertheless, there is a considerable amount of support at present for the view that Jews do not need the gospel and indeed that it is wrong to evangelise them, and this matter needs attention.¹⁰

a. Universal sinfulness and the way of salvation

The key passage here is Romans 9–11, which must be read in the light of what comes before it. The opening chapters of Romans establish the universal guilt and liability to wrath and judgment of all human beings because all have sinned. Humanity is seen as one by

¹⁰E.g. R. C. Tannehill, 'The Story of Israel within the Lukan Narrative', in D. P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 325–339 (339), recognises that Luke visualised the continuation of the mission to the Jews, but suggests that today 'God has a continuing purpose for Jews as a separate people. This conclusion permits respectful dialogue that need not lead to conversion'.

virtue of its relationship to Adam as the archetypal sinner whose influence somehow extends over all his descendants. By contrast Abraham is understood to be the father of the faithful, whether Jews or Gentiles. Paul could not state more clearly that the promise to Abraham was fulfilled ‘not through the law... but through the righteousness that comes by faith’ (Rom 4:13). Consequently Abraham ‘is the father of the circumcised who not only are circumcised but who also follow in the footsteps of the faith that our father Abraham had before he was circumcised’ (Rom 4:12).

Abraham simply believed in the God who revealed himself to him. Now that Christ has come, the faith required of both Jews and Gentiles is faith in him or faith related to him (Rom 3:22, 26, 30).¹¹ It is faith in the God who raised Christ who was delivered over to death for our sins and raised for our justification; faith is here in God precisely as the God who raised Jesus (Rom 4:24-25). This is confirmed by Romans 10:9 where salvation is linked to confession that Jesus is Lord and belief that God raised him from the dead, and by vs. 14 and 17 where the Lord in whom people must believe is Jesus as preached by his followers. Moreover Paul refers to ‘we’ who have peace with God through our Lord Jesus Christ’, and nothing suggests that this ‘we’ refers to Gentiles rather than to Jews. The early church, and especially Paul himself, carried on mission to the circumcised as well as to the uncircumcised (Gal 2:15-17). Paul acknowledges the existence of the covenant, the promises and the law as God’s gifts to the Jews (Rom 9:1-5); nevertheless, the fact that the Jews were chosen as the people of God does not take away the need for them to believe.

b. The problem of Jewish unbelief

If faith in Christ is essential, the main objection that Paul has to pick up and deal with in Romans is posed by the unbelief of the Jews: if

¹¹I take *pistis Iesou* to refer to faith in Jesus.

this is God's way of salvation for them, then why do the mass of Jews reject it?

Paul begins by establishing two principles. First, the promises of God to Israel have not been broken. The failure is on the part of those to whom they were made. Not all who descended from the patriarch Israel were Israel, just as only the descendants of Abraham through Isaac were included in the promise. Second, God has freedom to show mercy and to harden as he chooses.

Against these two general principles, Paul tries to make sense of what is going on.

First, he argues that the Jews have not kept the law, even though they have been outwardly circumcised and keep the festivals; they still come under judgment (cf. Rom 3:9-20). In the Old Testament they sinned frequently and came under divine judgment in the form of temporal judgments. They could even be called 'not my people'.¹² Hence there are people descended from Jacob/Israel who are not among the saved, and the reason is that they have not shown faith but have tried to establish their own righteousness with God by means of law-observance 'as if that way could work' (Rom 9:32). Paul would say that they have tried to keep certain aspects of the law, thinking that their doing could entitle them to salvation, whereas they have failed to follow the law in its testimony to the coming of the Messiah and the need for faith. They have rejected the foundation stone provided by God and treated it or experienced it as a stumbling stone that trips them up instead of as a firm basis on which to live.

Concurrently, there are other people, not physically descended from Israel, to whom God has offered mercy and salvation through Christ, and they have become part of God's saved people through responding with faith. Thus the freedom of God to admit

¹²The Old Testament horizon did not include a future post-mortem judgment and the concept of salvation as deliverance from death and post mortem judgment to be for ever with the Lord in the age to come is scarcely mentioned; these ideas were only gradually coming to be realised. Rather, in Old Testament times the facts of sin and present acts of judgment are central.

people other than physical descendants of Jacob is seen. There is nothing unjust or ungracious about this.

Second, the example of Pharaoh shows that God does judge opponents by hardening them, so that they are temporarily at least unable to turn and respond to his mercy. This is what has happened to the mass of Israel. They have rejected the gospel and have sought God by the wrong way, and therefore a present judgment has come upon them.

But that is not the end! God has shown his grace through Christ and the preaching of the gospel. The way is open to respond, and in the present time many Gentiles are responding with faith. The Jews by and large are not responding and have not believed, and because of this, many individual Jews have been cut off. Indeed, the hardening appears to extend to the majority of the nation, thus raising the question whether God has abandoned the people as a whole and has done so irrevocably. But neither conclusion is correct. The fate of the Jews has not been fixed permanently. They can be grafted in again, provided that they do not continue in their unbelief.

This means that God has not withdrawn his calling of the descendants of Jacob to be his people, but now the promised Messiah has come and with him the way of faith has been reaffirmed.¹³

Jews who believe in Jesus the Messiah remain in the people of God. Paul's theology allows for Jews being saved in the present time. Individual Jews who disbelieve are under judgment. This means that they are (temporarily at least) no longer in the people of God. Meanwhile, Gentiles who believe are being added to the people of God and the situation will change as the full number of the Gentiles is brought in.

¹³There is a good case that Romans 11:26 refers to the first coming of Christ and not to some future coming. Cf. N. T. Wright, 'The Letter to the Romans', in L. E. Keck (et al., ed.), *The New Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon, 2002), X, 691-93. However, a decision on this point does not affect the general argument.

In expressing himself in this way Paul was presumably working with a near temporal horizon. He was thinking of Jews presently living, and believed that within their lifetime (roughly the same timespan as his own) the gospel would be fully preached to the Gentiles and they would respond, and that then there would be a rapid and largescale turning of these same Jews back to God by faith, and this would be followed by the parousia and final judgment. Certainly there were Jews who were dying all the time round him, but this did not affect the broad picture of a general turning of the remainder to Christ.

The language with which Paul speaks about the Jews who do not believe indicates that he regards their fate as infinitely sad (Rom 9:1-2; 10:1); this language cannot mean that he regards them as other than lost. He never let his calling to be an apostle to the Gentiles excuse him from a responsibility to preach the gospel to the Jews.

c. The question of supersessionism

Two side-issues arise here. First, should the theology underlying these statements be understood as supersessionism? By this term I mean the view that God has shifted his choice from the Jews to the church; this shift would lead to the corollaries that he has rejected the Jews and that he has not kept his promises. It is overwhelmingly clear that Paul's answer to these questions is 'No'. He says as much in Romans 11:2. Jews are not rejected as Jews, but (like unbelieving Gentiles) they are rejected if they do not believe in the God who raised Jesus from the dead.

So Paul emphasises clearly in this part of the letter (a). that God has not rejected his people and (b). that God does keep his promises. But there is a Jewish misunderstanding of his promises; some Jews assume that God's choice of them to be his people means that all who are physically descended from Jacob (or are admitted as proselytes) are inalienably part of his people, whereas the history shows that judgment has come upon the Jews time and again as a whole for their sin and rebellion and that individuals have been cut

off from the people. Yet this does not mean that God has rejected the people from the opportunity to return to him and no longer seeks for the descendants of Jacob to be his people.

The novel element in Romans, not found elsewhere in his letters,¹⁴ is Paul's understanding of the present situation in terms of God hardening the Jews in their unbelief, but he asserts that this hardening is for a temporary period and believes that it will be followed by a largescale turning to him. In other words, it is not to be interpreted as a long-term, permanent exclusion of Jews, any more than, say, the exile was a permanent exclusion of the Jews from their land. Moreover, hardening coexists with the fact that some Jews do accept the Gospel and Paul himself continues to preach to them in the hope that some may believe. We just cannot understand how hardening operates and correspondingly how hardening can come to an end. In any case, the fact of the hardening does not stop Paul praying to God for his own people; rather it makes his prayer all the more intense. It is curious that the New Testament scarcely refers to prayer for the unsaved that they may be saved, and this strange silence makes Paul's prayer here stand out all the more.

d. A Sonderweg?

The second problem, which directly affects our missionary thinking and practice, is whether there is some other route for Jews to salvation other than faith in Jesus. One possible route might be to say that it is true that through the Christian gospel salvation is available for both Jews and Gentiles, but that this offer does not exclude the possibility of other ways of salvation for Jews (and for Gentiles). The possibility is purely a logical one and could exist only if the gospel does not state that salvation is only through Jesus Christ and by a faith that accepts him as the only Lord and Saviour. It clearly comes to grief on Acts 4:12 and John 14:6; these statements sum up the

¹⁴¹ Thessalonians 2:14-16 may be relevant.

spirit of the New Testament teaching, and they can be avoided only by rejecting the authority of the New Testament. I cannot see any way in which they can be re-interpreted to mean something else.

Further, the content of the gospel provides a foundation which does not seem to permit of any other superstructure. If Jesus is the Messiah and the Son of God, the supreme Lord, it is quite impossible to see, then, how there can be a way to God which bypasses him and which tries to have the Father without the Son. After all, the Messiah is consistently presented in Scripture as coming first of all for the Jews.

It would be very strange if Paul was saying something else. In Romans both Jews and Gentiles are shown to be under sin, and salvation is available for both under precisely the same terms. Romans 3:28-29 shows that Paul takes for granted that this is the way of justification for Jews; the only issue that he needs to deal with is the question whether it also avails for Gentiles. His argument is that God's way all along has been the way of faith, and that means primarily for Jews. It would, therefore, require overwhelming evidence to show that in Romans 9–11 he contemplated some other way of salvation, present or future, for Jews, unless he is to be accused of logical inconsistency over the central theme of the letter, and this is not at all conceivable.

One escape route is the argument that towards the end of Romans 11, but also in Romans 5:18-20, Paul embraces a universalism that includes all people in ultimate salvation. However, the most persuasive (but ultimately unconvincing) presentation of this view, that of T. Talbott, insists that this ultimate salvation of all is achieved through Jesus Christ by God somehow bringing all people to faith in him. There is no *Sonderweg* for Jews down this route.¹⁵

¹⁵See the essays by T. Talbott and others in R. A. Parry and C. H. Partridge (ed.), *Universal Salvation: The Current Debate* (Carlisle: Paternoster, 2003), including my contribution, 'The New Testament Does *Not* Teach Universal Salvation', (pp. 55-76).

4. Paul's reflections on his work as a missionary

Romans 15:14-33 contains one of the most significant thematic discussions of Paul's own mission. In it he refers to his own special calling to be a missionary to the Gentiles. The main lines of his thought are well-known. The missionary task is understood as a priestly one. Ancient priests made offerings to God of various kinds on behalf of the people as a whole. These offerings were not all concerned primarily with making atonement for sin. Very many were in the nature of thank-offerings, which are in effect a form of worship to God. Paul conceived of the company of Gentile converts as being such an offering to God that brings him pleasure and enhances his glory. The paradox is that what Paul does is really the work of Christ through him, and this work is empowered by the Holy Spirit in the same way as Christ himself was empowered by the Spirit.

Paul's comments about this might be taken as human boasting of his achievements at this point, but this impression is mitigated by two considerations. First, Paul emphasises that he is only recounting what God has done through him and not something that he himself has achieved (Rom 15:18). He would have insisted that there has to be room for a person to describe what s/he has been doing without thereby making any boastful or self-sufficient claims. Second, essentially what Paul is doing is to explain to the readers that he has fully done all that could be done in the wide sweep of country from Jerusalem to the west of Greece (Illyricum); at this stage in his calling by God there is now nowhere else for him to go as a missionary except westwards from Corinth.¹⁶ This involves various assumptions:

¹⁶There is a parallel here with the way in which the Spirit guided Paul and Silas across Asia Minor until they were forced into the port of Troas in the north west, and there was nowhere left to go to except across the sea to Europe (Acts 16:6-10).

a. Nowhere else to go

Paul is aware of other missionaries whom he does not name who are working in other areas and into whose fields he does not feel able to go. Since the question of moving northwards from Macedonia is not raised, it may be fair to assume that some of the other missionaries mentioned in 2 Corinthians 10–13 were already working in these areas. Paul must have known about the existence of North Africa and that there were already Christians there; his colleague Apollos had connections with Alexandria and Luke refers to other North African believers (Acts 8:26-40; 11:20). Paul does not mention Gaul as a possible mission field, unless we follow the speculation that 'Galatia' (2 Tim 4:10) is a reference to Gaul rather than the province in Asia Minor.¹⁷ We might also wonder whether Paul felt that his calling was to remain within the Roman Empire, where there was on the whole peace and security and one might move about freely, as compared with the wild areas outside.

b. A task completed – in what sense?

Paul also claims that he has fully preached the gospel and has no more opportunity in these regions. Whatever he has done is regarded as a completion of the task. How is this to be understood?

There is something of a consensus that Paul evangelised the major centres of population and then left the detailed task of evangelism to the new congregations working from these centres into the surrounding countryside. Thus Stott can summarise: 'His strategy was to evangelize the populous and influential cities, and plant churches there, and then leave to others the radiation of the gospel

¹⁷For discussion and literature see Schnabel, *Mission*, II, 1290-92.

into the surrounding villages.’¹⁸ Here we must distinguish the facts from the interpretation. The *facts* reported here are that Paul did for the most part go to the major cities and that he stayed long enough in each place to establish a congregation or until he was forced out. But what about the *inferences* drawn concerning a deliberate strategy?

a. Is it correct to say that Paul *deliberately chose* to go to the major centres in the interests of an overriding strategy, or did it just happen? Certainly with hindsight we can see that the result looks like a strategic solution to a problem and Christian believers could claim that there was an underlying drive directed by God, whether or not Paul was conscious of it.

b. Did he envisage the new *congregations sending out missionaries* to evangelise the neighbourhood? This would have been alongside the primary evangelism done by itinerants like Paul himself, working for shorter or longer periods. But the lines are blurred here. First, Paul himself continued to re-visit the congregations that he had founded and to maintain contact with them by letters and visits by colleagues. Second, such people as Apollos, Priscilla and Aquila were active in more than one congregation. Third, members of local churches, like Epaphroditus, were ‘seconded’ to be with Paul for shorter or longer periods. We can make the broad distinctions a. between members of the apostolic

¹⁸Stott, 382, building on Cranfield II, 762. Cf. Green, *Evangelism*, 260-65; Bosch, *Mission*, 129-31; for a qualified view see Schnabel, *Mission*, II, 1294-1300. The view is especially associated with R. Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours? A Study of the Church in the Four Provinces* (London: Scott, 1912). See also I. H. Marshall, ‘Luke’s portrait of the Pauline mission’, in Bolt and Thompson, *Gospel*, 99-113.

Stott also refers to the division of labour between evangelists and pastors in 1 Corinthians 3:6, 10, where his own role was to plant the seed or lay the foundation, leaving others (Apollos) to water the seed and build on the foundation. In other words ‘fully preaching the gospel’ does not include the subsequent pastoral care of the churches.

When Paul says that there is no longer room for him in this area, the implication may be that the congregations are now self-subsistent, although the evidence of the Pastoral Epistles would suggest that missionary leadership was still in place in at least some of them.

mission and local church leaders and b. between the work of primary evangelism and the work of building up new congregations, but these were far from rigid.

The question of local churches engaging in evangelism was taken up by W. P. Bowers who noted the failure of Paul to give missionary instructions to his congregations and explained this by holding that the missionary task entrusted to the Twelve was to be carried out by specific individuals called by God and that there was no precedent in Judaism or elsewhere for 'a complete missionary theology and missionary strategy'. This does not mean that local congregations did not engage in missionary activity or that Paul would have been surprised if they had done so, but rather that the work of evangelism was not primarily the aim of the Christian congregations.¹⁹ Schnabel is right to question some of Bowers' arguments, but it remains the case that evangelism was primarily the task of those specifically called as missionaries.

Schnabel notes the alternative explanations that Paul thought it was sufficient to preach the gospel in a town representative of a province or that the new group of Christians would carry the gospel out to the areas round about. Clearly Luke interpreted Paul's strategy in this way (Acts 19:10), the implication being the natural one that people who heard Paul in Ephesus told others at home about his message.

I have no fully satisfying solution to the problem of Paul's apparent lack of concern about evangelism by local congregations when we bear in mind that he gives them instructions about pretty well every thing else. Nevertheless, one might remember that we only hear about the celebration of the Lord's Supper because they were making a mess of it in Corinth, and it may be that there were some activities that he simply took for granted. In any case there is ample evidence that evangelism was done by local congregations

¹⁹Schnabel, *Mission*, II, 1451-75 (citation from 1454).

with or without the aid and leadership of itinerant missionaries. Therefore, in fact the gospel did continue to spread in the neighbourhood of Paul's congregations, and his comment that he had fully preached the gospel in the Eastern Mediterranean was justified.

Whether or not Paul was following a deliberate strategy, some important questions arise about the 'organisation' of mission. We are not tied to a Pauline pattern any more than to the pattern (or lack of pattern) followed by Jesus in Galilee. The important thing is the goal that has to be achieved, the obligation to bring the gospel to all people. The history of the Pauline mission (as opposed to his specific instructions) would suggest that, while evangelism within the neighbourhood of a Christian congregation is its own responsibility,²⁰ the task of evangelism in other areas is done by what we might call parachurch organisations, although I would want to insist that they are part of the church and therefore 'para-congregational' would be the more apt term. In any case they cannot be carried on without a two-way traffic of support by and working with local congregations.

What certainly emerges from this part of the letter is the global perspective that establishes the goals of fully proclaiming the gospel, a task that Paul believed to have been accomplished in one area of the Roman world while other areas remained untouched and in urgent need of mission. There is a challenge here to recover what is a priority for the church as a whole: namely, to reach those whether in Prague or Pennsylvania, Peru or Poland, in the crowded cities of

²⁰It is well-known that Paul says very little about this activity. W. P. Bowers, 'Church and Mission in Paul', *JNT* 44 (1991), 89-111, has argued that Paul did not have a concept 'of the church as an intended independent instrument of active mission such as [he] himself was pursuing'. The congregations he founded were 'encouraged to support the Pauline mission' and were expected 'to facilitate accessions to their community by an attractive behaviour and a responsiveness to enquiries', but 'active outreach for the spread of the gospel and the founding of new believing communities' is the task of 'individual believers, alone or collectively, directed by God and assisted by church communities' (106-08). 'A concept of the church as mission apparently failed to take any distinctive shape in Paul's thinking insofar as it is available to us' (110). See my assessment of this argument in 'Who were the evangelists? (A*dna and Kvalbein, *Mission*, 251-63).

Pakistan or among the tribes of Papua New Guinea who have not yet heard the gospel; and since the years move on and new generations continually arise, there is in fact probably no part of the world where there are not new people needing to hear the gospel despite the church's best endeavours in past years to reach previous generations.

5. Paul's colleagues in mission: the place of women

Finally, as a kind of appendix we take a brief look at Romans 16. What Paul is doing here is largely to refer to colleagues in his mission, and in this context the place given to women is striking. A. Köstenberger observes that Paul does not refer to women as pastor-teachers or elders in his letters, although he notes the wide variety of other tasks undertaken by them.²¹ He states that there are only 19 references to women as opposed to 88 to men in his writings. 'This shows that the major weight of responsibility borne for the Pauline mission rested on men, a fact that is frequently obscured in studies on the subject which give exclusive consideration to women'.²² (225). Although this conclusion is technically correct, we get an interesting, different picture within the narrower focus of Romans 16.

In the circumstances of the early church the possibilities of women being able to share in Paul's itinerant ministry would have been very limited owing to the nature of society. It has been argued that, although originally gatherings of believers may have been by households, with congregational growth they would have become larger and consequently more like public occasions; once this happened the social mores regarding women not taking part in public

²¹Köstenberger, 'Women', 238.

²²Köstenberger, 'Women', 225.

gatherings may have acquired greater weight.²³ Hence it is arguable that the significant point is that the numbers of women involved in ministry are as high as they are.

When referring to his mission-partners in Romans 16 Paul places men and women side by side and uses the same language of them. He commends one woman (Phoebe) who is a deacon of a congregation and the bearer of his letter, He lists 25 individual men and 10 individual women, together with 5 groups which may have included both men and women.

In addition to Phoebe nine of the named addressees are described in various ways as workers, and of these six are women. The majority of these named workers are accordingly women rather than men.²⁴ Some are wives, but they are ranked with their husbands as workers. Nothing specific is said about the nature of their work, and the term frequently used (*kopiao*) can apply both to mission and to congregational work.²⁵ Hence there is nothing here to give any grounds for suspecting that the women's roles were limited compared with those of the men.²⁶ In this context, where we are not dealing

²³B. J. Capper, "To Keep Silent, Ask Husbands at Home, and not to Have Authority over Men. (1 Corinthians 14:33-36 and 1 Timothy 2:11-12) The Transition from Gathering in Private to Meeting in Public Space in Second Generation Christianity and the Exclusion of Women from Leadership of the Public Assembly," *TZ* 61 (2005): 113-31, 301-19.

²⁴The point is noted by E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003), 408, who refers to G. Dautzenberg and H. Merklein for support.

²⁵The verb can be used of ordinary human toil (1 Cor 4:12 by missionaries), of evangelism by the itinerant missionaries, specifically Paul himself (1 Cor 15:10; Gal 4:11; Phil 2:16; Col 1:29; cf. 1 Tim 4:10), and work by local congregational leaders (1 Cor 16:10; 1 Thes 5:12; 1 Tim 5:17).

²⁶The word 'limited' is chosen with care. It is clear that there were no specific ecclesiastical roles that were performed only by women which would justify the description of their roles as 'complementary' to those of men; there are no named limitations on the roles of men.

It has been noted that older women were encouraged to teach younger women. It has also been remarked that evangelism of women would most naturally be done by women. Here are two cases where it is arguable that women had particular skills and opportunities not shared with men. Yet, since complementarians insist on being governed by what Scripture says rather than by inferences or facts of social background not actually stated in Scripture, it must be said that it is only an inference that these would have been identified as roles for which women were better suited, and it must be emphasised that nowhere is there any indication that men were forbidden to undertake these roles.

with a set-up involving elders or overseers, the question of roles not open to women simply does not arise.

Yet there are two notable names that could have far-reaching implications. The first is *Junia*. That the overwhelming probability is that the name is that of a woman and not of a man called Junias seems now to be accepted. The attempt has been made to argue that she and Andronicus were not 'outstanding among the apostles' (TNIV; cf. NRSV) but rather 'well-known to the apostles' (NET Bible; cf. ESV), but the case does not stand up.²⁷ A further bone of contention is whether 'apostles' refers to apostles of Jesus Christ (the Twelve and others such as Paul) or to 'apostles/messengers' of local churches (as in 2 Cor 8:23; Phil 2:25), but the absolute form here without further specification can only refer to the well-known group. Junia is an apostle.

Second, the description of *Phoebe* as a deacon may either be taken in the most general sense of one who served in the congregation or may refer to her as holding a more specific position in the church; she would then be an example of the female deacons described in 1 Timothy 3:11. Jewett argues that it can be assumed that she would have had the task of interpreting the letter to the hearers.²⁸ If, as he also claims, she had the task of negotiating support for Paul's mission to Spain with the Roman Christians, this indicates that she had sufficient standing in the church to talk with them on their level. He may push his case too far, but the broad point about her standing is convincing.

What we do not know is how formal the set-up was at this time in the Pauline congregations and in Rome. It may perhaps be assumed that in the time of the Pastoral Letters and earlier it would

²⁷The view that Junia was an apostle is disputed on syntactical grounds by M. H. Burer and D. B. Wallace, 'Was Junia Really an Apostle? A Reexamination of Romans 16:7', *NTS* 47 (2001), 76-91. However, the reexamination has not established its point. See Linda Belleville, 'A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials,' *NTS* 51 (2005): 231-49. Cf. Lohse, *Römer*, 409 and n. 15; further literature in Jewett, *Romans*, 963 and n. 128.

²⁸Jewett, *Romans*, 942-43.

be natural for householders to be the appropriate leaders of congregations/house fellowships, but where a woman was the householder, as in the case of *Nympha*, she could well have held the leading position. (We might well ask: who else could have done so?).

May it be the case that any restrictions that there might have been in other times and places on women holding leading positions in local congregations did not apply to the travelling missionaries? The natural understanding is that men and women worked together on the Pauline mission, and nothing whatever is said that suggests they had different, precisely differentiated roles.²⁹ Schreiner's only grounds for saying that we cannot conclude that the women mentioned in Romans 16 exercised authority over men rests solely on his assumption that they would not have gone against 'the Pauline admonition in 1 Timothy 2'. He notes also that Dunn says that the term 'work' does not denote a leadership function as such'.³⁰ However, this begs the question as to what is meant by 'lead'; surely anybody who does major work in the congregation or mission can be said to be exercising some kind of leadership. Köstenberger and Schreiner are examples of scholars who do generously recognise the outstanding contribution of women to the Pauline mission, but are anxious to read in their assumption, based on their interpretation of 1 Timothy 2, that they did not occupy leadership roles or authoritative positions over men. The argument is one from silence; it was not an issue in this chapter, and it is difficult to see how the roles listed here

²⁹The roles assumed for women here, even understood minimally, make it impossible to believe that in 1 Corinthians 14:33-36 (which comes from the same time-period as Romans) Paul commanded that women should be totally silent in the congregational meeting. Indeed, within the context of 1 Corinthians itself, where women are free to pray and prophesy, and bearing in mind the household nature of the church, a total ban on women opening their mouths in church is unthinkable. If the passage is authentic (which is disputed) some kind of inappropriate behaviour is indicated. Compare how today for a husband or wife to publicly dispute with their spouse is still generally held to be inappropriate, even disgraceful.

³⁰T. R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 2005), 794, citing J. D. G. Dunn, *Romans* (Dallas: Word Books, 1988), II, 894.

could have been carried out without speaking and exercising some sort of leadership.³¹

The evidence of Romans 16 is that women played a notable part in the Pauline mission, and this fact should be given its full weight in discussions of their place in ministry and in leadership.

Conclusion

Let me sum up this paper in a series of propositions and practical corollaries that may form a focus for further discussion.

1. Mission requires missionaries called by God to proclaim Christ and supported by his people.

Hence missionaries should be supported by the giving of God's people and should not be expected to raise their own support (whether during their active service or their retirement).

2. There is no hard and fast line between evangelism by the missionaries and by the activity of existing congregations. They overlap in that a missionary like Paul can operate in a local congregation and a local congregation can do its own evangelism as well as sending out helpers to aid Paul.

Hence the work of para-congregational agencies is necessary and appropriate alongside the witness of congregations themselves.

3. The primary task of missionaries is to evangelise or make known the gospel by the use of words.

Hence social outreach and mutual care within a congregation is an integral part of Christian living, but by itself it is not evangelism.

³¹Scholars such as Köstenberger and Schreiner appear to assume that the prohibition in 1 Timothy 2 was already in force (although virtually all scholars would place 1 Timothy 2 later than Romans), that it was already known, and that it should be interpreted as being of universal application.

4. Nothing in this letter (or elsewhere in the New Testament) suggests that mission can be equated with a dialogue.

Hence the idea that evangelism is a conversation in which the partners are on a common search for truth that neither of them as yet fully grasps is mistaken.

5. The conversion of the full number of the Gentiles and 'all Israel' takes place through people coming to faith in Jesus Christ (or in God as specifically the God who raised Jesus from the dead).

Hence the mission of the church today is still to call people to personal faith in Christ as their Saviour and Lord.

6. The Pauline mission embraced both Jews and Gentiles, even though Paul's own calling was specifically to Gentiles. Despite the temporary 'hardening' of Israel, Paul persisted in urgent prayer to God for the Jews, and did not exclude the possibility of individuals responding in faith.

Hence the church today must continue to evangelise all peoples, including the Jewish people.

7. According to Romans women were fully engaged in the Pauline mission and there is no whisper of the kind of constraints described in 1 Corinthians 14:33-36 or 1 Timothy 2:8-15 which were arguably special measures to deal with specific, temporary, local problems.

Hence the church today should not impose artificial restraints on its workers while recognising that specific situations may require appropriate, sensitive handling (e.g. mission among Moslem women).

8. Paul was not satisfied to have fully preached the gospel from Jerusalem to Illyricum but saw the needs of Spain.

Hence the church today, which cannot claim to have fully preached the gospel anywhere, still faces the challenge to go and make disciples in all nations and must develop and act upon a strategy to do so.

Acest articol a mai fost publicat și în 'Paul's Mission According to Romans', in R. G. Grams, I. H. Marshall, P. F. Penner and R. Routledge (ed.), *Bible and Mission: A Conversation Between Biblical Studies and Missiology* (Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2008; ISBN 978-3-93-937896-69-4), 96-130.

ÎNȚELEGEREA CONVERTIRII

Conf dr Sorin SABOU

Institutul Teologic Baptist din București

Experimentarea de către om a mântuirii câștigate de Isus Cristos prin moartea, învierea, și înălțarea sa este un eveniment de o importanță fundamentală. Înțelegerea acestuia este scopul acestui material. Investigarea se face prin identificarea acelor afirmații din Noul Testament în care se spune că omul ajunge să primească mântuirea. În urma unei astfel de căutări putem spune că întoarcerea la Dumnezeu sau convertirea este, o experiență complexă care are câteva elemente principale: pocăința, credința, lucrarea înnoitoare a Duhului Sfânt, mărturisirea lui Cristos ca Domn, și botezul. Despre fiecare din acestea, în Noul Testament, se spune că aduc viața, iertarea, mântuirea.

Pocăința (schimbarea minții)

Textele de bază care arată legătura dintre pocăință și mântuire, viață și iertare sunt următoarele:

Fapte 3.19: Pocăiți-vă dar și întoarceți-vă la Dumnezeu, pentru ca să vi se șteargă păcatele, ca să vină de la Domnul vremuri de înviare.

Fapte 11.18: Dumnezeu a dat deci și Neamurilor pocăința ca să aibă viața.

2 Corinteni 7.10: Într-adevăr când întristarea este după voia lui Dumnezeu, aduce o pocăință care duce la mântuire și de care cineva nu se căiește niciodată.

2 Petru 3.9: Domnul nu întârzie în împlinirea făgăduinței lui, cum cred unii, ci are o îndelungă răbdare pentru voi, și dorește ca nici unul să nu piară, ci toți să vină la pocăință.

Noțiunea biblică a pocăinței se referă la o întoarcere radicală de la orice ne împiedică să ne dăruim cu toată inima lui Dumnezeu aceasta ducând la dragoste și ascultare.

Mărturia Vechiului Testament cu privire la pocăință

Cu câteva excepții (Iona 3.10; Isaia 19.22) pocăința este asociată cu poporul lui Dumnezeu. Verbul „a se întoarce“ trebuie înțeles în contextul legământului lui Dumnezeu cu Israel (Daniel 9.3-14; 2 Cronici 7.14a, 17-18; Neemia 1.5-7). Această întoarcere presupune faptul că ei au ajuns necredincioși, l-au respins pe Dumnezeul cu care erau în legământ (Deuteronom 4.23; 11.16; 1 Samuel 15.11; 1 Împărați 9.6; 2 Cronici 7.19,22; Psalmi 51.4; Ieremia 11.10; 34.13-16). Ca urmare a păcatelor poporului Dumnezeu este prezentat ca întorcându-se de la ei, aducând blestemele din legământ (Deuteronom 4.15-28; 30.15-20; Daniel 9.11-14). Aceste blesteme sunt intenționate să aducă din nou poporul la pocăință. (Deuteronom 4.29-30; 1 Împărați 8.33, 48). Astfel, Dumnezeu inițiază pocăința, atât prin chemarea ca poporul să-și aducă aminte de binecuvântările legământului, cât și prin blestemele acestuia.

Pocăința implică astfel, o întoarcere de la aceste fapte și atitudini care sunt împotriva lui Dumnezeu. (1 Samuel 7.3; Ieremia 4.1 Ezechiel 14.6). Pocăința include mărturisirea păcatelor,acompaniate de plâns și regret (Ioel 2.12-13; Ieremia 3.13). Comportamentul care rezultă din adevărata pocăință este dragostea, curăția, și ascultarea din inimă (Deuteronom 30.6, 8, 10). Dumnezeu dă iertarea păcatelor și restaurarea relației de legământ deteriorate (Deuteronom 4.30-31; 2 Cronici 7.13-16; Psalmi 51.7-12; Isaia 55.7; Ieremia 15.19-21; 32.37-41).

Mărturia Noului Testament cu privire la pocăință

Ioan Botezătorul și Isus repetă chemarea la pocăință pe care o găsim în VT. În NT scopul acestei chemări devine universală când biserica ajunge la neamuri. Toți s-au îndepărtat de Dumnezeu (Romani

3.9-18) și astfel toți au nevoie să se întoarcă de la păcatele lor (Romani 2.5-10; 2 Corinteni 12.21) la Dumnezeu (1 Tesaloniceni 1.9; Fapte 14.15; 15.19; 1 Petru 2.25). Cuvintele folosite exprimă o reorientare completă a persoanei (μετανοεω, μετανοια), deși este folosit și verbul επιστρεφω care înseamnă „a se întoarce“. Ca și în VT Dumnezeu este inițiatorul pocăinței atât prin amenințarea judecății, cât și prin darul harului său (2 Timotei 2.24-25).

Isus și Ioan Botezătorul proclamă nevoia de pocăință în lumina judecății viitoare asociată cu venirea împărăției (Luca 3.7, 9, 17; 13.1-5; Matei 11.20-24; 12.39-42) - doar cei care s-au întors de la căile lor rele vor fi iertați (Luca 3.3; 7.47-50; 19.9; Marcu 1.4; 9.45). Alte chemări similare la pocăința de păcat pot fi găsite în NT și sunt adesea asociate cu amenințarea judecății (Fapte 3.19-26; 8.20-24; 14.15; 17.30-31; Apocalipsa 2.5, 16; 3.3; 9.20-21; 16.9-11).

Isus adesea spune că bunătatea lui Dumnezeu este motivul pentru pocăință. Odată cu el s-a inaugurat împărăția lui Dumnezeu (Matei 12.28; 13.24-30, 33; Marcu 4.26-32), și puterea salvatoare a fost mijlocită prin lucrarea sa și a eliberat pe oameni din robia lui Satan (Matei 12.29). Cerința lui Isus vine și accentuează harul lui Dumnezeu. El a venit să-i caute pe cei pierduți (Luca 19.10; 15.4.32; Marcu 2.17). Astfel, bucuria și sărbătoarea sunt asociate cu pocăința în învățătura lui Isus, subliniind harul ca și context (Matei 13.44; 22.1-10; Luca 5.27-29; 19.6, 8). De asemenea avem și plâns și părere de rău (Luca 7.37-50; 15.17-20; 18.13-14).

Credința (în persoana și lucrarea mântuitoare a lui Isus Cristos)

Textele de bază care arată legătura dintre credință și mântuire sunt următoarele:

Efesenii 2.8-9: Căci prin har ați fost mântuiți, prin credință. Și aceasta nu vine de la voi, ci este darul lui Dumnezeu.

Fapte 16.31: Crede în Domnul Isus și vei fi mântuit tu și casa ta.

Ce este credința?

- Evrei 11.1 (încredere neclintită în ceea ce speri / încredințare puternică despre lucrurile pe care nu le vezi)

Rolul credinței în convertire: Rom. 10.9-10.

- lucrarea lui Dumnezeu în Isus Cristos: învierea sa din morți

- calitatea credinței: din inimă (sincer, total).

Necesitatea credinței

- limbajul folosit de Isus Cristos în Evanghelii: „credința ta te-a mântuit (te-a făcut bine/vindecă)” (Matei 9.22, 29; Marcu 10.52; Luca 8.48, 18.42).

- la fel și în Fapte (9.42, 10.43, 16.31, 20.21).

- Pavel a lucrat în același fel procamând necesitatea credinței (Romani 4.5, 10.10, Galateni 2.16, Efeseni 8-9).

Marturia NT arată spre credință ca *răspunsul la evanghelie* pe care trebuie să-l aibă omul pentru a avea parte de mântuire. Conținutul celor crezute este dat de lucrarea salvatoare a lui Dumnezeu în Fiul său Isus Cristos (Romani 1.16-17, 3.22, 26, Galateni 2.16, Fil. 3.9).

În NT avem o relație intimă și complexă între credință și Isus Cristos. Isus este obiectul credinței oamenilor (Romani 3.22, 26, Galateni 2.16, 20, Filipeni 3.9, Efeseni 3.12). Isus Cristos este de asemenea întruparea/personificarea acestei credințe (Galateni 3.23-25, 1 Timotei 1.14, 2 Timotei 1.13, Apocalipsa 1.5, 14.12, 19.11). Astfel Cristos constituie condiția necesară și suficientă a credinței creștine (Fapte 3.16, Evrei 12.2, 2 Petru 1.1). Doar pentru că Isus Cristos a făcut totul credința păcătosului este posibilă și poate fi un răspuns salvator dat lui Dumnezeu.

Creștinul trebuie să privească țință la Isus, pionierul și cel care perfecționează credința (Evrei 12.2).

Lucrarea înnoitoare a Duhului Sfânt (regenerare, naștere din nou)

Textele de bază care arată legătura dintre lucrarea înnoitoare a Duhului Sfânt și mântuire sunt următoarele:

Tit 3.5: El ne-a mântuit, nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire, ci pentru îndurarea lui, prin spălarea nașterii din nou, și prin înnoirea făcută de Duhul Sfânt.

Ioan 3.5: Isus i-a răspuns: Adevărat, adevărat îți spun că dacă nu se naște cineva din apă și din Duh, nu poate să intre în împărăția lui Dumnezeu.

Isus s-a așteptat ca Nicodim să înțeleagă semnificația nașterii din nou pe baza faptului că el era un învățător al poporului Israel (Ioan 3.7, 10). Nașterea din nou este o cerință necesară pentru intrarea în împărăția lui Dumnezeu, și acest lucru este aplicat și unui om de statura lui Nicodim. Dacă Nicodim, cu conoașterea sa, cu darurile sale, cu poziția și integritatea sa nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu pe baza poziției sale și a faptelor sale, ce speranță este pentru noi ceilalți? Este nevoie de o transformare radicală, comparabilă cu nașterea fizică, nu doar a unei părți din noi, ci în întregime.

A fi născut din apă și din Duh trebuie înțeles ținând seama de trei factori. 1. Această expresie este o expresie paralelă cu expresia „de sus” (Ioan 3.3); aceasta arată că avem de a face cu o singură naștere. 2. Prepoziția care guvernează atât „apa”, cât și „Duhul” (*din* apă și Duh) ne arată că trebuie să vedem această expresie în mod unitar. 3. Isus îl muștră pe Nicodim că nu înțelege aceste lucruri, el fiind un învățător al lui Israel. Aceasta ne spune că găsim înțelesul la ceea ce spune Isus căutând în VT. În această privință textul cel mai important este cel din Ezechiel 36.25-27 unde apa și Duhul sunt împreună și duc la curățire și la schimbarea inimii pentru ca oamenii să asculte de Dumnezeu. A fi născut din apă și Duh descrie un nou început, o nouă naștere care curăță și reînnoiește. Așa cum Duhul lui Dumnezeu vine și suflă în valea oaselor uscate (Ezechiel 37) și ele

sunt aduse la viață, tot așa poporul lui Dumnezeu vine la viață; ei își au originea, nu în hotărârea vreunui om, nici în dorința vreunui om, ci ei sunt născuți din Dumnezeu (Ioan 1.13).

Mărturisirea lui Cristos ca Domn

Textele de bază în care avem întronarea lui Cristos a Domn în viața omului și mântuirea sunt următoarele:

Romani 10.9: Dacă mărturisești cu gura ta pe Isus ca Domn, și dacă crezi în inima ta că Dumnezeu l-a înviat din morți, vei fi mântuit.

Romani 10.13: Fiindcă oricine va chema numele Domnului va fi mântuit.

Convertirea omului la creștinism implică și o schimbare de domnie (Coloseni 1.13-14).

Mărturisirea lui Cristos ca Domn este făcută cu ajutorul Duhului Sfânt (1 Corinteni 12.3). În Romani 10.9 această proclamare este legată de credința în învierea lui Cristos care este un eveniment ce inițiază convingerea că lui Cristos i s-a dat o glorie cerească unică. Învierea sa este văzută ca baza și demonstrația înălțării sale. Experimentarea salvării cere această intrare personală sub o nouă domnie.

Filipeni 2.9-11: proclamarea prezentă de către cei credincioși a lui Cristos ca Domn este văzută aici ca o anticipare și prefigurare a proclamării viitoare a lui Cristos ca Domn. Conotațiile pe care le are acest nume sunt cele ale statutului, și onoarei pe care o are Dumnezeu. De asemenea în v. 11 avem o completare care are rolul unei precizări teologice mai precise: Isus are numele divin de „Domn“, dar acesta îi este dat „spre gloria lui Dumnezeu Tatăl.“

Din felul în care este folosit titlul de Domn în NT înțelegem mai bine ariile în care se așteaptă de la cei credincioși să-l asculte.

Trăirea creștină. Romani 14.1-12: atunci când sunt diferențe în ce privește mâncarea și sărbătorile creștinii nu trebuie să se judece unii

pe alții. Totalitatea existenței creștine trebuie să fie „pentru Domnul” căruia ei îi aparțin (14.9).

În 1 Corinteni 6.13-7.40 se vorbește despre o serie de probleme legate de sexualitate. Pentru că trupul este al Domnului (6.13), Domnul dispune de el. Domnul definește domeniul existenței celui credincios.

În 1 Tesaloniceni 1.6 cei din Tesalonic sunt felicitați pentru că au urmat exemplul echipei de lucru a lui Pavel și a Domnului atunci când au ascultat de evanghlie în ciuda necazurilor.

A doua venire. Acea zi este identificată ca „ziua Domnului” (1 Tesaloniceni 5.2), iar revenirea sa este văzută ca revenirea Domnului (1 Tesaloniceni 4.15-17; 5.2,23). „Domnul este aproape” (Filipeni 4.5).

Acest statut al lui Isus Cristos ajunge imediat un mod de adresare; aceasta duce la o familiaritate care ajunge să fie exprimată în diferite moduri: „Isus Cristos Domnul nostru” (Romani 1.4; 5.21), „Domnul nostru Isus Cristos” (Romani 5.1,11; 16.20; Galateni 6.18), „Cristos Isus Domnul nostru” (Romani 6.23; 1 Corinteni 15.31), „Domnul Isus Cristos” (2 Corinteni 13.13), și „Domnul Isus” (Romani 14.14; 1 Corinteni 11.23). Aceste formulări apar în special la începutul sau la sfârșitul unei epistole și arată spre modul obișnuit de raportare al creștinilor la Isus; el este Stăpânul! Această familiaritate merge până acolo încât este suficient să se spună „Domnul” și toți știu la cine se referă Pavel (Romani 14.6, 8; 16.2, 8, 11, 12, 13; 1 Corinteni 3.5; 4.4-5). El este cel de care trebuie să ascultăm și a fost desemnat de Dumnezeu să realizeze răscumpărarea oamenilor și în ziua de pe urmă să îi judece. Autoritatea de a-și exercita domnia i-a fost dată ca urmare a morții și învierii sale (Romani 14.9). „Cristos Isus, Domnul meu” (Filipeni 3.8).

Botezul

1 Petru 3.21: Icoana aceasta închipuitoare vă mântuiește acum pe voi, și anume botezul, care nu este o curățire de întinăciunile trupești, ci este mărturia unui cuget bun înaintea lui Dumnezeu, prin învierea lui Isus Cristos din morți.

Galateni 3.27: Toți care ați fost botezați pentru Cristos, v-ați îmbrăcat cu Cristos.

Origini. Spălări ceremoniale iudaice? Ritualurile de purificare de la Qumram? Botezul prozelitilor? Botezul lui Ioan? Botezul lui Ioan ca și antecedentul imediat al botezului creștin. Avem o legătură directă prin botezarea lui Isus de către Ioan; unii dintre ucenicii lui Isus au fost mai întâi ucenici ai lui Ioan (Ioan 1.35-42). Dacă este o legătură între acestea două care este sensul primului? Botezul lui Ioan a avut două semnificații: a) un botez al pocăinței, un act prin care cel botezat își exprima pocăința (Marcu 1.4; Luca 3.3 Fapte 13.23). Acesta ajută la cristalizarea pocăinței și o aduce la exprimare. Astfel acesta este un mijloc de exprimare a pocăinței care duce la iertatea păcatelor. b) un botez pregătitor pentru lucrarea Celui care vine (Matei 3.11; Luca 3.16). Aceasta va fi o lucrare a judecății, a focului a îndurării și a salvării (Matei 3.10-12). Botezul în Duh și în foc - metaforă ioanină pentru vaiurile mesianice (distruge și curăță).

Botezarea lui Isus de către Ioan. A devenit altceva botezul lui Ioan atunci când Isus a fost cel botezat? a) a mai fost acesta un botez al pocăinței? De ce a ales Isus să fie botezat de Ioan? A devenit astfel un ucenic al lui Ioan? A făcut aceasta în legătură cu apropiata venire a împărăției? A făcut-o ca o dedicare pentru lucrarea la care credea că a fost chemat? Răspunsul nu e clar; Putem spune doar că acesta trebuie să fi fost o expresie a alegerii lui Isus a unei anumite căi. Aceasta nu era foarte diferită de botezul pocăinței lui Ioan. b) mai era acesta un botez pregătitor? Duhul a venit și nu a fost parte componentă a botezului, acesta fiind deja terminat (ieșea din apă...)

cind Duhul a coborît. Duhul ia fost dat lui Isus ca răspuns la dedicarea sa exprimată prin botez. Astfel chiar în cazul lui Isus botezul a fost încă în esență pregătitor față de lucrarea escatologică a Duhului.

Botezul în creștinismul timpuriu. Botezul a fost parte integrantă a creștinismului de la început. Isus cel înviat le dă această poruncă (Matei 28.19). Botezul primilor creștini are o semnificație cu patru dimensiuni. a) botezul era o expresie a pocăinței și credinței. Există această legătură strinsă între pocăință, credință și botez (Fapte 2.38, 41; 8.12, 33; 18.8; 19.2). 1 Petru 3.21, lucrul care e cel mai aproape de o definiție a botezului, definește botezul creștin ca „mărturia unui cuget bun.” Botezul a slujit ca un pas al dedicării de la care nu mai este drum înapoi și fără de care ei rămineau nededicați. b) botezul reținea aspectul pregătitor, fiind escatologic în orientare (Fapte 3.19-21; Evrei 6.1-2; 1 Tesaloniceni 1.9). Aceste două dimensiuni arată că botezul creștin era derivat direct din botezul lui Ioan. c) botezul creștin a fost administrat în numele lui Isus (Fapte 2.38; 8.16; 10.48; 19.58). Folosirea acestei expresii însemna fie că cel care boteza s-a văzut ca acționind ca reprezentant al lui Isus cel înălțat (3.6, 16; 4.10 cu 9.34), fie că cel botezat și-a văzut botezul ca un act al dedicării în ucenicia lui Isus (1 Cor 1.12-16). Formula triadică este o expresie mai largă a acestei exprimări mai simple „în numele lui Isus.” d) botezul a slujit ca un ritual de inițiere în comunitatea creștină locală. Aceasta exprima dedicarea celui botezat față de adunarea ucenicilor lui Isus, însemnând o rupere a legăturii cu vechiul mod de viață și asumindu-și o posibilă ostracizare socială și persecuție. Pe de altă parte împreună cu punerea mâinilor exprima acceptarea de către comunitate a convertitului (10.47)

Relația dintre botez și darul Duhului. Botezul este mijlocul primirii Duhului? Cu siguranță nu este adevărat că primii creștini au înțeles botezul creștin ca botez în Duhul. Nicăieri în Fapte nu se poate spune

că Duhul a fost dat în, cu sau prin botez (Fapte 2.4: Duhul ca inițiere decisivă a „zilelor din urmă”; 38; 8.12-17: botezul este insuficient fără Duhul; 10.44-48: Duhul este decisiv, iar botezul servește ca recunoașterea de către oameni a acceptării divine; 18.25: Apolo are Duhul, astfel botezul lui Ioan e suficient; 19.5: Duhul lipsește, deci tot procesul trebuie reluat), cu alte cuvinte botezul nu a slujit ca un canal acțiunii lui Dumnezeu, acesta fiind rolul Duhului. Botezul creștin a rămas în primul rând expresia acțiunii omului (pocăința/credința) îndreptată spre Dumnezeu, iar Duhul a fost recunoscut ca expresia acțiunii lui Dumnezeu spre om.

A se vedea diversitatea formei și tiparului în convertire-inițiere în cartea Fapte - botez înainte de Duhul, Duhul înainte de botez, Duhul fără botez, botezul urmat de punerea mâinilor. În Fapte vedem adaptarea bisericilor primare și a ritualului în conformitate cu manifestarea lui Dumnezeu prin Duhul.

Botezul în bisericile creștine eleniste care nu au fost întemeiate de Pavel. Dacă biserica din Corint e una tipică pentru creștinismul elenist atunci acesta a îmbrățișat unele perspective asupra botezului foarte diferite de cele pe care le-am schițat deja. Din 1.10-17 e clar că botezul e un catalizator al despărțirilor din biserică. Partidele s-au format pe baza a cine le-a botezat (1.12-15). Probabil mulți dintre corinteni au crezut că botezul crează o legătură mistică între cel ce botează și cel botezat. Pavel li se adresează ca și unor membri ai comunității creștine. Pe măsură ce ne mișcăm în afara sferei influențate moștenirea lui Ioan Botezătorul diversitatea gândirii în legătură cu botezul crește apreciabil.

Botezul în teologia lui Pavel. A susținut Pavel o perspectivă magică asupra botezului? În ce aspecte au fost influențate perspectivele sale de religiile misterelor? Mulți spun că Pavel a fost influențat astfel: a) perspectiva sa asupra botezului ca moarte și îngropare cu Cristos arată o influență a cultelor zeului care moare și învie; b) Expresia lui

Pavel „botezat în Cristos“ descrie ce realizează botezul, pentru că botezul „în Cristos“ este o formulă prescurtată a formulei „în numele lui Cristos,“ care în mod sigur descrie actul botezului; c) metaforele spălării, îndeosebi cele din Efeseni 5.26; Tit 3.5 atribuie actului ritual o reînnoire și curățire spirituală.

a) Cu siguranță că Pavel leagă botezul de moartea lui Cristos în Romani 6.4 și în Coloseni 2.12. Dar în Romani 6.4 el leagă botezul doar de ideea de moarte și nu și de cea de înviere, care e un eveniment viitor (6.5). Imersiunea de la botez simbolizând îngroparea cu Cristos, dar ieșirea din apă nu simbolizează învierea cu Cristos. De asemenea în Coloseni 2.12 botezul e legat de îngropare. Astfel, Pavel nu vede botezul ca moarte și înviere în unire cu Cristos (inițiere într-un cult al misterelor), ci mai degrabă ca simbolizind moartea și îngroparea. Aceasta arată spre o influență majoră din partea lui Isus ca a vorbit despre moartea lui ca despre un botez (Mc 10.38; Lc 12.50); Pavel vorbește despre botez ca un mijloc prin care se ia parte în acea moarte. Botezul simbolizind îngroparea exprimă dorința celui care se botează de a se identifica cu Isus în moartea sa.

b) „Botezat în Cristos“ nu trebuie luată ca o prescurtare a formulei mai lungi „botezat în numele lui Cristos.“ Aceasta din urmă este o referire la actul botezului. Formula „în numele“ înseamnă „față de,“ „pentru (el)“ întărind sugestia că botezul a fost văzut ca o acțiune prin care cel botezat se dă pe sine pentru a fi ucenicul celui numit. (vezi 1 Corinteni 1.12-15). Expresia „botezat în Cristos“ e mai bine înțeleasă ca o metaforă și nu ca o descriere a unui ritual. Romani 6.3-5 ne trimite la folosirea metaforică de către Isus a verbului „a boteza“ în relație cu moartea (Galateni 3.27 metafora botezului și îmbrăcarea de haine; 1 Corinteni 12.13 metafora botezului și ploaia; Rom 6.3-5 a botezului și îngroparea și răstignirea). Ideea morții cu Cristos nu este ancorată în nici un fel de botez. Aceasta se vede în modul în care Pavel folosește în alte părți această idee unde aceasta este independentă de botez (2 Corinteni 4.10; Galateni 2.19; 6.14; Filipeni 3.10). Metafora botezului e

potrivită pentru convertire pentru că ea simbolizează bine îngroparea și pentru că botezul în sine ca ritual al inițierii și exprimare a dedicării ocupă un loc important în evenimentul convertirii-inițierii.

c) Metaforele „curățirii” nu întăresc ideea influenței religiilor misterelor asupra gândirii pauline despre botez. Efeseni 5.25-27 este dominat de portretizarea bisericii ca mireasa lui Cristos; parte a acestei metafore avem baia miresei, care în acest caz reprezintă curățirea și reînnoirea relizate de cuvântul proclamat (Fapte 15.9; 1 Corinteni 6.11; Tit 2.14; Evrei 9.14; 10.22). Chiar Tit 3.5 pare să lege „spălarea de...înnoirea Duhului Sfânt” (relație explicativă).

d) Pavel nu a dat botezului rolul pe care circumcizia l-a avut în Iudaismul din vremea sa. Pavel argumentează împotriva unui ritualism fără realitate, dar nu în favoarea unui realism cu realitate, ci mai degrabă în favoarea realității însăși. Realitatea experimentării Duhului în viețile cititorilor săi (Romani 5.5; 2 Corinteni 1.21; Efeseni 1.13). Nu botezul a înlocuit vechiul act din Israel, ci circumcizia inimii (Romani 2.28; 2 Corinteni 3.6; Filipeni 3.3; Coloseni 2.11).

Botezul copiilor mici. Acesta nu are nici un sprijin în teologia botezului pe care vreun autor din NT a exprimat-o. În creștinismul primar botezul era văzut ca un mijloc al exprimării credinței și dedicării celui inițiat. Conceptul de solidaritate familială este folosit adesea pentru a găsi sprijin pentru această idee în NT. Copilul unui părinte credincios stă în cercul credinței părintelui (1 Corinteni 7.14). Întrebarea reală e dacă botezul creștin este exprimarea potrivită a acestui statut în familia credinței sau dacă botezul este mijlocul prin care copii de azi sunt aduși la Isus pentru a fi binecuvântați. Botezul întregii case din Fapte 16.15, 33, 18.8, 1 Corinteni 1.16 poate oferi un astfel de precedent. Dar e departe de a fi sigur că acele case aveau copii mici: era căsătorită Lidia? (16.15); toți s-au bucurat în miez de noapte (16.34); toți au crezut (18.8); toți au slujit (1 Cor 16.15).

Dacă botezul este exprimarea credinței celui ce se botează el trebuie păstrat pentru momentul în care el poate sluji la arătarea

propriei dedicări a acelui copil. Această practică nu afectează în nici un fel statutul copilului unui părinte credincios în cercul credinței.

Așadar, înțelegând semnificația botezului pe baza Scripturilor ca fiind *împlinirea unei porunci* date de Domnul Isus Cristos (Matei 28.20) și ca *o expresie publică a unei realități interioare* a lucrării harului mântuitor a lui Dumnezeu (Romani 6.3-4), *a îngropării și învierii împreună cu Cristos* prin credință în puterea lui Dumnezeu (Coloseni 2.12) și ca *o mărturie a unui cuget bun* înaintea lui Dumnezeu (1 Petru 3.21) în bisericile baptiste se practică numai botezul prin imersiune a persoanei care crede. Cu alte cuvinte noi vedem botezul ca *un act al ascultării* și ca *un eveniment simbolic*. Ideea *credinței* arată că noi administrăm botezul persoanelor care au experimentat întoarcerea la Dumnezeu, credința în Isus Cristos, lucrarea înnoitoare a Duhului și îl mărturisesc pe Cristos ca Domn. De aceea nu practicăm botezul copiilor mici.

Aceste cinci elemente care alcătuiesc experiența convertirii apar în diferite combinații:

- credința și botezul: Galateni 3.25-27; Coloseni 2.12.
- credința și lucrarea înnoitoare a Duhului Sfânt: Galateni 3.2; Galateni 3.14; Efeseni 1.13.
- botezul și lucrarea înnoitoare a Duhului Sfânt: Tit 3.5.
- credința și mărturisirea lui Cristos ca Domn: Romani 10.9.
- botezul și mărturisirea lui Cristos ca Domn: Fapte 22.16.
- credința și pocăința: Marcu 1.15; Fapte 20.21.
- pocăința, botezul și lucrarea înnoitoare a Duhului: Fapte 2.38; Fapte 11.15-18.
- credința, botezul, lucrarea înnoitoare a Duhului și pocăința: Fapte 19.2-6.

Pe baza acestor texte putem spune că toate cele cinci elemente trebuie presupuse a fi considerate prezente chiar dacă este menționat

doar unul, două, trei, sau patru dintre acestea, pentru că nu putem vorbi despre o întoarcere la Dumnezeu cu adevărat dacă vorbim doar despre credință *fără* pocăință, sau pocăință *fără* credință și naștere din nou, sau mărturisirea lui Cristos ca Domn *fără* pocăință. În ce privește botezul îl vedem ca fiind parte integrantă a experienței *normale* a convertirii (avem cazuri excepționale ca cel al tâlharului de pe cruce), fiind semnul vizibil al experimentării mântuirii. Nu avem exemple de persoane în Noul Testament care s-au pocăit, au crezut și au refuzat să fie botezate.

Bibliografie:

- Gaventa, B. R., *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, 1986.
- Holladay, W. L., *The Root šûbh in the Old Testament*, Leiden, 1958.
- Kim, S., *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, 1982.
- MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100–400*. New Haven, CT, 1984.
- Nock, A. D., *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London, 1933.
- Stendahl, K., Call Rather Than Conversion. 7–23 in *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia, 1976.

DESPRE POSIBILITATEA UNEI TEOLOGII POLITICE A NOULUI TESTAMENT: O INTRODUCERE

Lector dr. Octavian BABAN
Institutul Teologic Baptist din București

Teologia politică a acaparat în ultimul timp atenția multor politologi și teologi. Dintr-un subiect cu rezonanțe exotice, destul de rar discutat altădată, a ajuns în ultimul secol să devină un subiect căutat și la modă atât între politicieni cât și în marile universități. Subiectul pare interesant și pentru lumea evanghelică din România, de vreme ce tot mai mult creștini neoprotestanți își aleg o carieră în viața politică a țării. Între întrebările care se pun, însă, sunt cele referitoare la pregătirea politică a acestor candidați, la cunoștința pe care o au despre principiile politice ale Scripturii și la formele în care aceste principii se pot aplica în lumea politică de astăzi. Desigur, având în vedere nivelul de corupție existent în lumea politică românească, o altă întrebare se poate referi la supraviețuirea în sine, a creștinilor, în acest mediu, precum și la compatibilitatea dintre principiile creștine și lumea politică actuală.

Articolul de față dorește, în acest context, să indice câteva resurse de studiu, precum și faptul că noțiunea de „teologie politică” este una bine înrădăcinată în istorie și în filosofie, care acaparează atenția lumii politice și creștine din ce în ce mai mult. În esență, articolul furnizează un număr de repere și concepte fundamentale ale acestei teme contemporane și o bibliografie minimală.

1.1 Sursele conceptului de teologie politică

Se poate spune că au apărut în această perioadă o mulțime de studii despre teologia politică, lucrări care au pus în evidență fundamentele teologice ale politicii și organizării statale, ale vieții sociale și economice, creând domenii și subdomenii pentru această nouă ramură a filosofiei sociale și religioase, printre care se pot număra teologia politică a Vechiului Testament și a Noului Testament, teologia politică a perioadei patristice, ori a Bisericii Romano-Catolice sau a Ortodoxiei Răsăritene, ori teologia politică protestantă și neoprotestantă.

Justificările acestui interes crescut sunt numeroase. Din punct de vedere creștin, un punct de plecare ar fi dorința de a sistematiza filosofia iudeo-creștină a istoriei, având în vedere că în Biblie sunt menționate multe implicări ale divinului în lumea politică, în societate (se dau reguli pentru conducători, pentru împărați, pentru comunități; Dumnezeu este descris ca împărat, Mesia apare în calitate de conducător – preot sau rege sau profet, etc.). În același timp, însă, Dumnezeu se delimitează adesea, în Biblie, de organizarea politică a unei țări, de spațiul ei politic, în timp ce continuă să rămână Dumnezeuul poporului său: el se dezice adesea de conducători și de abuzurile sau necredințioșia lor, dar rămâne dedicat poporului ales și credincioșilor individuali, legat de ei prin legămintele sale. Dumnezeu rămâne, astfel, un Dumnezeu care continuă să lucreze la mântuirea rasei umane, la construirea unui alt viitor, a unui alt univers, lipsit de păcat și neajunsuri și plin de gloria divină. Are sens, astfel, să se vorbească despre principiile politice ale Vechiului Testament și ale Noului Testament, prin asemănare și contrast cu societățile vremii, cu seria de regimuri politice care s-au succedat de-a lungul timpului, și prin raportare la dezvoltările lor ulterioare.

O întrebare importantă din punct de vedere teologic este cea referitoare la sursele teologiei politice, cum de este ea posibilă și de unde vin principalele ei idei, principii, forme istorice. S-ar putea

argumenta că o primă sursă a ei se află chiar în ființa lui Dumnezeu însuși, deoarece el este cel care inspiră principiile și valorile de orice fel, el este originea demersului rațional și a acțiunii practice, în general. În al doilea rând, o altă sursă a gândirii teologice politice se află în societatea omenească, în principiile dezvoltate în cadrul vieții sociale și politice ale națiunii (sau ale națiunilor), între care o importanță aparte au exemplele documentate biblic ale poporului Israel și ale Bisericii (în Biblie, în Tradiție și în istorie). Într-un al treilea rând, o sursă este individul uman, ca atare, cu reflecțiile sale, luat în singularitatea și capacitatea sa de analiză și creație, sau, în general, personalitatea umană. Într-un fel, această a treia sursă nu este în întregime independentă, ci reprezintă un fel de „re-editare” a primei surse a teologiei politice, Dumnezeu, deoarece omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și, de aceea, are capacitatea de a fi și el creator sau promotor de valori, de idei, de organizare, de sisteme, de ierarhii, fiind în același timp realizatorul, experimentatorul și beneficiarul direct atât al politicii cât și al cugetării teologice.

Este interesant de observat că teologia politică este o disciplină care s-a dezvoltat prin observarea de paradigme reluate și regăsite, din etică (științele juridice) și din credință (teologie), în viața politică a statului. Astfel, mulți dintre principalii autori în domeniul teologiei politice au fost sau sunt de formație juridică, simțindu-se astfel în mod natural atrași să discute relația dintre sistemele juridice și cele teologice sau politice, sau să folosească structuri asemănătoare, „ordini” ori principii filosofice asemănătoare.¹ De asemeni, câțiva autori remarcabili în domeniul teologiei politice vin din comunitatea romano-catolică, ceea ce le-a oferit un punct interesant de pornire în filosofia lor, anume paralelismul între Romano-Catolicism și stat (cf. Joseph de Maistre; Jean-Jacques Rousseau; Carl Schmitt; Johann Baptist Metz; A.

¹ Legătura dintre viața politică și istoria științelor juridice este expusă pe larg în H.J. Berman, *Law and revolution. The Western Legal tradition*, Cambridge, MA: London 1983.

Agamben; Johann Baptist Assmann); alții sunt protestanți (Gottfried Wilhelm Leibniz, Max Weber, Jürgen Moltmann; alții, evrei, Hans Kelsen)².

Într-adevăr, C. Schmitt, vede în viața politică a societății seculare ecourile teologiei și organizării Bisericii (în speță ale Bisericii Romano-Catolice):

Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte secularizate nu doar din cauza dezvoltării lor istorice – în cursul căreia au fost transferate din teologie la teoria statului, prin care, de exemplu, locul lui Dumnezeu cel atotputernic este luat de legislatorul cel atotputernic – dar și din cauza structurii lor sistematice, a cărei recunoaștere este necesară din perspectiva înțelegerii sociologice a acestor aspecte.³

De fapt, ideea acestei apropieri între domeniul teologic și cel politic a fost sugerată, mult mai devreme, de Leibniz, care considera că științele juridice și teologia (de unde, în timp, politica și teologia) sunt apropiate ca organizare și valori, și disimilare respectiv față de științe, de științele exacte sau mai puțin exacte, cum ar fi matematica sau medicina.⁴

² Câteva lucrări majore subliniază dilemele de tip politic și teologic născute pe teritoriul care în mod tradițional s-a aflat sub autoritatea papală, cf. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006, D.K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale Univ. Press, New Haven-London 1996; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998.

³ C. Schmitt, 'Political Theology', în C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. C. Schmitt și C. Schwab, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (1922), 36-52, 36. Vezi, ediția în lb. română Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. și note Lavinia Stan și Lucian Turcescu, Universal Dalsi Publ. House, București, 1996.

⁴ G. Leibniz, *Nova Methodus*, par. 4, 5, citat de C. Schmitt. Titlul întreg al aceste prime lucrări de matematică a lui Leibniz, apărute în *Acta Eruditorum*, este 'Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus' (O nouă metodă pentru maxime și minime, și pentru tangente, care nu este împiedicată de numere fracționale sau iraționale, precum și o maniera remarcabilă de a le calcula).

În sens clasic (denumit de unii chiar „sens vechi”), așa cum l-au definit ideologii din clasa lui C. Schmitt, teologia politică se ocupă, așadar, de paralelismul dintre viața politică (de stat) și teologie, adică între politică și viața Bisericii (problematica include subiecte clasice, cum ar fi relația dintre *auctoritas* și *potestas*, între *regnum* și *gubernaculum*, dintr-o perspectivă în care, în mod distinct, referința religioasă joacă un rol major, fără ca prin aceasta să fie excluse și alte puncte de vedere, cum ar fi, de exemplu, cel economic).⁵ Pentru alți autori, din perspectivă istorică, ea a ajuns să se ocupe cu justificarea teologică a unui sistem politic.⁶ În a doua jumătate a secolului 20, gânditori ca J.B. Metz (un urmaș al lui Karl Rahner și adept al „teologiei eliberării sociale”) și Jürgen Moltmann au început să folosească termenul de „nouă teologie politică”, prin care înțelegeau un nou sens al sintagmei, o teologie a vieții politice prezente, o teologie aplicată, o teologie a libertăților și demnității umane, o teologie post-idealismă și post-iluminismă, ocupată de concret și detaliu, nu doar de macrostructuri sociale și principii, care nu transcende istoria, ci se circumscrie acesteia.⁷ Există și autori pentru

⁵ C. Schmitt; Hans Eger, *Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christlichen Kirche*, în „Deutsche Theologie. Monatschrift für die deutsche evangelische Kirche”, nr. 2, Stuttgart, 1935, pp. 272-281; G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009 (1a ed. 2007); idem, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.

⁶ Erik Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, Kempten-München, 1933, pp. 289-299.

⁷ J. B. Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, edited and translated, with an introduction by J. Matthew Ashley, New York: Paulist Press, 1998, 23—25; apropiat de observațiile lui Metz, Jürgen Moltmann a explorat și el noile sensuri ale teologiei politice notând că “Political theology, in our opinion, no longer implies only theology and politics, church and state. Rather, responsible theology must become aware of an inherent political dimension in itself and in church life. On the other hand, political theology does not reduce everything to politics (C. Schmitt) nor does it submit theology and the church to the terms and requirements of state policy.” Moltmann, “The Cross and Civil Religion”, în *Religion and Political Society* (New York: Harper & Row, 1972), 18–19. The original article, “Political Theology,” appears in *Theology Today* 28 no. 1 (April 1971) 6–23; cf. Arne Rasmussen, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995); Kuno Füssel, *Teologia politica*, în *Die Heissen Eisen von A bis Z*, Johannes Bauer, Verlag, Graz, Austria, it.transl. *Dizionario Teologico*, Cittadela Editrice, Rome, 1974, pp. 736-743.

care creștinismul nu ar admite, ca atare, ideea de „teologie politică”, deoarece interesul în viața cetății nu poate crea capitole noi în teologie, nici nu poate aplica direct, nemediat, adevărurile teologice.⁸ În continuarea observațiilor despre legătura dintre o denominațiune religioasă și tipul de teologie politică adoptat de credincioșii ei, s-ar putea pune întrebarea în ce măsură valorile politice și teologice derivă din structurile și teologia unei Biserici date. De exemplu, este cumva conducerea centralizată, poate chiar dictatura, o reflecție a conducerii centralizate din cadrul Bisericii Romano-Catolice? Este cumva interesul pentru eliberare socială un reflex al politicii duse, la un moment dat, de aceeași Biserică, pentru a atrage masele populare pauperizate din America latină?⁹

Ar putea fi, atunci, democrația și federalismul, sau subsidiaritatea, niște reflecții ale vieții teologice și ale organizării bisericești ale lumii protestante – sau nu neapărat?¹⁰ În acest context ar fi interesant de discutat și modelele de teologie politică ale Ortodoxiei Răsăritene, precum și modele de organizare socială și politică pe care le poate inspira (recunoscând generalitatea

⁸ Andreas Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften, dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Karl Schmitt und Erik Peterson*, Würzburg, 1938. Conform lui Marxen termenul metapolitică ar fi mai potrivit decât termenul teologie politică.

⁹ Teologia eliberării sociale este un termen folosit de Gustavo Gutierrez, un preot catolic din Peru, în 1973, prin care înțelegea că Biserica trebuie să se concentreze asupra eliberării oamenilor din sărăcie și de sub exploatare. Teologia eliberării a fost parțial inspirată de Conciliul Vatican 2 și de enciclica papală din 1967, *Populorum progressio*, având multe semne că este o preocupare „de sus în jos” în interiorul Bisericii Romano-Catolice (în același timp, ele aduceau o interesantă instabilitate politică în apropierea Americii de Nord). Vizavi de teologia politică și valorile ei (structuri, principii, etc.), se poate observa că aceste țări ale Americii Latine în care s-a dezvoltat teologia eliberării sociale sunt preponderent catolice (Peru, Brazilia, Uruguay, Argentina, Bolivia, etc.). Printre conducătorii cunoscuți ai acestei mișcări teologice s-au numărat Gutierrez, Leonardo Boff (Brazilia), și Juan Luis Segundo (Uruguay). Amploarea mișcării și pierderea controlului asupra ei au făcut ca Vaticanul să îl cenzureze pe Boff în 1985 și să accepte doar o formă moderată a mișcării. De fapt, odată cu această teologie mai apăruse și un alt fenomen secundar: neoprotestantismul care încurajează descentralizarea Bisericii începuse să ia avânt considerabil în America Latină (îndeosebi Bisericele baptiste și penticostale). Vezi Crowley Michael, “Spiritual Winds over a Cultural Sea: Grass-roots Patterns in Latin America”, *Religion*, vol. 28, Issue 3, July 1998, 257-270.

¹⁰ Conform papei Ioan Paul II, temelia învățăturii sociale catolice se sprijină pe pietrele de temelie ale demnității umane, solidarității și subsidiarității (Apostolic Exhortation, *Ecclesia in America*, 1999, 55).

subiectului, s-ar putea imagina și o teologie politică islamică, sau hindusă, de exemplu, vizavi de problemele din Pakistan și India).

Ca orice subiect teoretic, și teologia politică a intrat în vâltoarea examinării critice, a evaluărilor. Astfel, pentru unii autori, relația teologie – politică este văzută ca o legătură arbitrară, culturală, limitată, considerându-se că nu este o relație evidentă sau esențială pentru înțelegerea teoriilor politice. De exemplu, conform P.O. Espejo, în ciuda observării unui anume paralelism între științele juridice și politice și cele teologice, din punct de vedere istoric și structural (ceea ce s-ar putea numi structuralism politic; *theological structuralism*), acest paralelism nu este esențial, ci mai degrabă unul funcțional. În al doilea rând, paralelismul dintre cele două s-ar datora presupuzițiilor comune, adică folosirii, în aria de civilizație de tip european, iudeo-creștin, a unui concept de „ordine” similar celui folosit în teologie (*theological ordering*). Cu alte cuvinte, dacă s-ar adopta alte convenții despre ordinea socială, ideologică, economică, s-ar ajunge la alte teorii politice, care nu mai sunt la fel de teologice ca cele actuale, prezente. Astfel de afirmații nu probează însă decât că teologia politică merită studiată din punct de vedere al fundamentelor gândirii teologice europene, ca parte din moștenirea acestei civilizații și poate fi mai puțin clară, sau diferită, pentru teoriile politice născute în contextul altui tip de gândire.

În ce privește literatura de limbă română, scrierile de teologie politică par orientate mai mult asupra aspectelor istorice ale relației politice dintre stat și Biserica Ortodoxă Răsăriteană (istoria imperiului Bizantin),¹¹ iar în ultimile două secole asupra relației dintre stat și Biserica Ortodoxă Română, asupra relației Bisericii –

¹¹ Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Bizantină Publ. House, București, s.a.; Idem, *Biserica și Statul în primele patru secole*, Sofia Publ. House, București, 2003; Costion Nicolescu, *Teologul în cetate, Părintele Stăniloae în aria politicii*, Christiana Publ. House, București, 2003; Ovidiu Panaite, „The political theology during the Constantine dynasty. Criteria concerning the church-state relationship for a pluralist society”, teza doctorat, Universitatea „Lucian Blaga” – Sibiu, Facultatea de teologie ortodoxă, 2009. Vezi un rezumat în limba engleză, <http://doctorate.ulbsibiu.ro/obj/documents/rez-eng-panaite.pdf>.

regim comunist, în secolul 20, și asupra aspectelor prezente ale cooperării stat – Biserică.¹²

Daniel Barbu atrage, astfel, atenția că relația între teologie și politică s-a simțit în România mai ales sub forma identificării Bisericii cu națiunea (un fenomen întâlnit și la sârbi și bulgari, de altfel, și parțial, la ruși).¹³

Biserica rămâne a fost legată de stat prin Constituțiile din 1923, 1938, 1991, unde i se consfințește caracterul de „Biserică națională” (Constituțiile din 1866, 1923 și 1938 o proclamau „religiune dominantă a Statului Român” (art. 21), sau, respectiv, „biserică dominantă în Statul român” (art. 22, art. 19), ori chiar „Biserică românească”,

Așa cum scrie D. Barbu:

Într-o societate politică înclinată să respingă sistematic orice formă de discriminare pozitivă a minorităților, Biserica majoritară cere insistent și agresiv să beneficieze de o „acțiune afirmativă”.

[...]

Pare că statutul juridic discriminatoriu de biserică națională este pentru ea indispensabil: ierarhia are absolută nevoie de o nouă confirmare a faptului că Ortodoxia pe care o reprezintă

¹² Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat-studiu istorico-juridic*, în „Ortodoxia”, an IV, 1952, nr. 3-4, iulie - decembrie, pp. 353-461; Ioan Vasile Leb, *Biserică și implicare*, Limes Publ. House, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acțiune*, Limes Publ. House, Cluj, 2001; Daniel Barbu: „Subsidiaritate, democrație creștină și ortodoxie”, *Provincia I*, nr. 5, septembrie 2000, pp. 3-4; reprodus în *Provincia 2000*. Antologie, Editura Pro Europa, Târgu Mureș, 2001, pp. 158-166; *Teologie și politică de la Sfinții Părinți la Europa Unită*, vol. coord. de Miruna Tătaru Căzaban, Anastasia, București, 2004; *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, volume coordonate de Radu Carp, Anastasia Publ. House, București, 2005; *Gândirea socială a Bisericii*, volume realized and presented by Ioan I. Ică jr. and Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Teodor Baconsky, *Puterea schismei*, Anastasia, București, 2001; Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitație la dezbatere*, Scripta, Cluj, 1999; *Biserică – Stat - Societate - documentația conferinței Academiei Evanghelice Transilvania (AET) în colaborare cu AIDRom*, seria Academia, vol. 1, Sibiu, 2003. Lavinia Stan și Lucian Turcescu, *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, New York, NY: Oxford University Press, 2007;

¹³ Daniel Barbu: „Subsidiaritate, democrație creștină și ortodoxie”, *Provincia I*, nr. 5, septembrie 2000, pp. 3-4; reprodus în *Provincia 2000*. Antologie, Editura Pro Europa, Târgu Mureș, 2001, 158-166.

este o lege, nu o credință (sublinierea mea, OB). Dacă această recunoaștere i se va refuza, Biserica Ortodoxă Română se va simți părăsită de stat...¹⁴

1.2 Conținutul politic al teologiei Noului Testament

În ce privește Noul Testament ca atare, se poate vorbi despre un conținut politic sau teologic – politic, deoarece acesta are în centrul său persoana unui conducător universal, anume mântuitorul Isus Hristos – Mesia, cel care reformează existența individuală și socială a omului, precum și relația sa cu divinitatea; de asemenea, Noul Testament conține și diverse noțiuni și critici (evaluări, perspective) referitoare la guvernare (conducători de popoare și supușii lor, administratori cinstiți sau necinstiți, casa Cezarului, avocați, judecători, regi), organizare socială (stat – imperiu; cu trimeri dese la alternativa împărăției lui Dumnezeu), despre relațiile interumane, în general, și despre perspectivele principale ale viitorului omenirii (relații în familie, relații între robi – stăpâni, relații cetățeni și structurile de stat, relații între oameni de etnii diferite – romani, evrei, samariteni; multe dintre aceste noțiuni vin din Vechiul Testament, care tratează mai pe larg problemele politice, deoarece a reprezentat constituția unui întreg popor antic, Israelul: cf. cărțile Exod, Deuteronom, Levitic, Numeri).

O teologie politică a Noului Testament este posibilă din cauza implicațiilor sale politice, din cauza conținutului politic al învățăturii prezentate în Noul Testament, apoi din cauza arhetipurilor regăsite aici – și care vin să confirme unitatea de gândire a Vechiul Testament și Noul Testament (cf. distincțiile lui C. Braga privitoare la arhetip, anarhetip și eschatip¹⁵), și din cauza paradigmelor pe care le iterează și care au fost preluate în mod distinct, în istorie, de societatea umană (modele ale trecutului – creația, începutul istoriei; modelul

¹⁴ Barbu: „Subsidiaritate”, 3-4.

¹⁵ Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Polirom: Iași, 2009.

contestării ordinii existente – mișcarea și mesajul profetic, mișcările mesianice; modelul conturării unui viitor ideal – eshatologia).

Interdependența dintre politică și teologie în cadrul Bisericii primare este mai mare decât se sesizează în general, la o primă citire a Noului Testament. Încă din primul secol după Hristos se poate vorbi de o ideologizare a spațiului geografic (încurajarea la misiune până la capetele pământului și în etape succesive: Ierusalim, Iudeea, Samaria, marginile pământului, cf. Fapte 1:8; Matei 28:20), afirmarea domniei lui Hristos înaintea tuturor popoarelor și a curților lor regale (Fapte 26-28; Filipeni 2). Actualitatea argumentelor politice și ideologice din scrierile biblice este remarcabilă, dacă se amintește afirmarea dreptului la teritoriu în Israel (o teologie politică a Vechiul Testament), sau dezvoltarea unor ideologii politice mesianice, imperiale, la nivelul unor popoare mari, cu teritoriu uriaș, creatoare de cultură largă și cu pretenții de hegemonie, cum ar fi (Rusia, Germania, Anglia și USA, iar altădată Spania, Olanda, Portugalia, etc.; o țară emergentă în această privință pare a fi China, dar argumentele ei nu fac apel la teologia politică de tip iudeo-creștin).

Conținutul teologic al Noul Testament (cu învățătura sa despre Trinitate, creație, hristologie, ispășire, spirit, Biserică, escatologie) are, de asemeni, importante trăsături politice și sociale (învățătura despre Trinitate sugerează modele de conducere, de împărțire și raportare a puterii, valori etice, paradigme de organizare; informațiile despre creație conferă valoare omului, lumii înconjurătoare, o perspectivă de ansamblu asupra istoriei, repere spirituale majore; învățăturile despre hristologie vorbesc despre implicarea divinității în lumea creată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, Isus Hristos, reproiectează destinul umanității și al lumii create, redimensionează noțiunea de slujire, de jertfă; cele despre ispășire – mântuire prin jertfa salvatoare a Mântuitorului, aduc concepte majore despre cauza răului, despre starea prezentă a umanității și perspectivele de viitor; înțelegerea lumii spirituale

vizavi de lumea materială descrie un spațiu mai larg pentru definirea vieții, în general, și a valorilor umane, în special; învățătura despre Biserică – despre omenirea salvată organizată în Împărăția lui Dumnezeu și în Biserică (împreună cu Israel) redefineste paradigmele corporatiste ale umanității, viața socială, teologia națiunilor; în fine, cele despre escatologie – viziunea despre viitor și drumul spre acest viitor, remodelează valorile și atitudinile etice și politice ale prezentului, în funcție de felul de viitor așteptat).

Subiectul teologiei politice a Noul Testament merită studiat, de asemeni, și pentru că multe din ideile care stau la baza teoriilor moderne ale politicii (valoarea vieții, drepturile omului, divizarea puterilor în stat, relațiile sociale generale, relațiile familiale, relațiile economice, liniile generale ale politicii pe termen lung) sunt fundamentate pe o gândire iudeo-creștină. De aceea, pentru a-și înțelege propria formație, gândirea politică europeană trebuie să își cunoască mai bine rădăcinile ideologice, respectiv teologice. Studiul teologiei politice a Noul Testament înseamnă și un demers de recuperare a identității culturale și spirituale europene.

Problema este interesantă și din alt punct de vedere: judecățile politice și istorice, valorile democratice chiar, în asamblul lor, anumite teorii politice, sunt în primejdie să fie prezentate și respectiv adoptate ca o „formă fără fond” în multe țări din lumea a treia, sau, în general, în țările fără o moștenire creștină, unde istoria gândirii, teologia locală, nu au aceleași fundamente și concepte de bază. Întrucât teologicul impregnează mai bine socialul decât politicul, se poate spune că el formează prima bază ideologică pentru gândirea politică. Se realizează astfel că, pentru a promova politici de tip vestic este necesar să se asigure un fond de dialog teologic și filosofic preliminar, care să aducă în discuție valorile fundamentale ale reflexiei filosofice. Studiul teologiei politice a Noului Testament furnizează, astfel, și o bază pentru cunoașterea, prin paralelism, a altor fundamente politice, a altor teologii politice, bazate pe alte fundamente teologice, necreștine.

În final, teologia politică a Noului Testament devine interesantă și prin faptul că aduce precizări din Noul Testament într-un domeniu mai larg, teologia politică, domeniu deschis de un jurist major, C. Schmitt, care a funcționat și în calitate de ideolog nazist al statului. În privința aceasta ar putea fi lămurită mai bine legătura dintre Noul Testament și formulele politice de inspirație creștină, și s-ar realiza clarificări necesare în legătură cu această eroare umană majoră, care a fost regimul nazist.

În final, lucrarea de față încearcă o abordare sintetică a subiectului teologiei politice a Noului Testament, deoarece la abordarea de tip istoric și structural a teologiei politice, conform căreia politicul se substituie religiosului împrumutându-i formele și conceptele, dar negându-i conținutul (la C. Schmitt, instituțiile statului laic, secular, preiau rolul și funcțiile instituțiilor Bisericii), ea adaugă o a doua abordare, adoptată mai ales în spațiul anglo-saxon, conform căreia teologia însăși are și un conținut politic, care poate și trebuie studiat ca atare.

O abordare evanghelică a teologiei politice a Noului Testament ar putea, astfel, să se concentreze pe prezentarea conținutului său politic și teologic, căutând să evidențieze arhetipurile prezente în viața religioasă și în cea politică a Bisericii, precum și contribuția specifică a Noului Testament la înțelegerea și armonizarea vieții cetății, să echipeze creștinul evanghelic cu principii și, deasemni, într-un alt studiu, cu metode eficiente de implementare a acestor principii în mediul politic restrictiv din punct de vedere organizatoric și volatil din punct de vedere etc.

Printre subiectele majore ce sunt incluse în într-un asemenea studiu se numără înțelegerea biblică a noțiunii de popor lui Dumnezeu (antropologie biblică, teoria poporului lui Dumnezeu, ilustrat în Israel și în Biserică, ekklesia); importanța cetății și a capitalei (Ierusalim, polis, teologia cetății, a capitalei pământești, dar și a capitalei cerești, a Ierusalimului eschatologic); geografia ideologică și împărăția divină (basileia, imperium; viziunea despre

imperiul și gândirea apocaliptică; modelul Babilonic și modelul împărăției lui Dumnezeu; conceptele de monarhie - monarh, judecători, păstori); relațiile sociale-economice în societate și în familie (relațiile săraci – bogați; angajați - patroni, soț-soție, părinți-copii; coduri de laudă și apreciere, coduri de dezaprobare și respingere; relații ierarhice); relația dintre eschatologie și ideologie (speranța în înviere și comportamentul social, curajul mesianic și implicarea politică); relația dintre evanghelie și mărturia socială (tema mărturiei în societate; a proceselor în care sunt implicați creștinii, a influenței ideologiei politice în viața Bisericii, etc.).

IMPLICAȚII ALE DOCTRINEI SFINTEI TREIMI ÎN TEOLOGIA ȘI ÎNCHINAREA CREȘTINĂ

Lector dr Samuel BĂLC
Institutul Teologic Baptist din București

1. Note introductive.

Dogmele cristologice și trinitare din primele secole, bogata și geniala aprofundare teologică a Părinților Bisericii, constituie moștenirea sigură de la care va porni reflecția ulterioară.

După cum remarcă și Pr. Lect. Dr. Gheorghe Petraru:

Criza de sens în general a lumii de astăzi, dublată paradoxal, de o căutare spirituală care, de multe ori, datorită individualismului omului contemporan, nu se articulează la dogma întemeiată pe Revelația Dumnezeuului Treimic în istorie și la experiența eclezială, ne îndreptățește să facem câteva considerații pe tema mărturiei Trinitare în viața creștinilor.¹

Tot el continuă spunând:

Specificitatea discursului teologic creștin este de a fi un discurs trinitar, o elaborare pe temeiul Revelației ce culminează în Cristos, exprimată în cuvinte, simboluri, acte ce au ca temei revelația divină.²

¹ Pr. Lect. Dr. Gheorghe Petraru, „Sfânta Treime - Temei al mărturiei și experienței spirituale creștine”, Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine, *Dialog Teologic*, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Pg. 57.

² Idem. Pg. 58.

Pentru marele teolog al Bisericii, ce meditează în limitele rațiunii umane la misterul insondabil al Treimii, în temeiul Revelației Scripturistice, gândirea la Divinitate se mișcă între numerele unu, doi și trei, un model geometric triunghiular ce redă întregul, fiecare unghi situându-se în fața celorlalte două, regăsindu-se în ele, încheind astfel o structură unitară, întreagă. Astfel, Monada se îndreaptă către Diadă și se oprește la Triadă fiind una³, iar formele consacrate de la, prin, și în ($\epsilon\kappa$, $\delta\iota\alpha$, $\epsilon\nu$) redau dinamica intersubiectivității trinitare, comuniune deplină a celor Trei Persoane în mișcarea eternă de naștere din Tatăl a Fiului și de purcedere din Tatăl a Duhului.⁴

Discursivitatea teologică se împletește așadar foarte strâns în actul rațional al sondării misterului divin cu experiența tainică a coplesirii de „Absolutul dumnezeiesc suprapersonal și supraesențial”.

Deși Doctrina Sfintei Treimi a cunoscut în cursul disputelor cu ereziile primelor veacuri, modaliste, antitrinitare, ariană, sau pnevmatomahă, un proces de precizare terminologică necesar, la care, prin reflecție teologică și experiența spirituală a iluminării Duhului Sfânt prezent în Biserică și-au adus contribuția marii teologi ai epocii patristice, totuși învățătura trinitară influențată de distincțiile ulterioare dintre natura divină inaccesibilă rațiunii și simțirii umane și energiile necreate, a viziunii lui Dumnezeu în lumina taborică „este inseparabilă de existența spirituală cea mai concretă a Bisericii.”⁵

Viața creștină înseamnă cunoaștere a lui Dumnezeu și, în același timp, experiența eclezială a comuniunii, a relației iubitoare și sfințitoare pentru om cu Dumnezeu.

³ J. Kovalevsky, *Initiation trinitare*, Les Editions Friant, Paris, 1982, Pg. 142.

⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 1, București, 1978, Pg. 300-301.

⁵ B. Babrinskoi, *Le mystere de la trinite*, Cerf, Paris, 1996, Pg. 317.

În experiența religioasă creștină însă, preciza Gheorghe Petraru, Dumnezeu nu este numai obiect al unei reflecții, al unui schematism raționalist, ci se oferă, se dăruiește pe Sine ca subiectul absolut care este cu omul într-o relație de iubire, relație care implică din partea acestuia din urmă un salt spre abisul divin, întru încredere perfectă ce presupune chiar sacrificiul rațiunii, a exigenței de raționalitate și acceptarea mistică a supრაrăționalului, pe Dumnezeu cel ce interpelează subiectul copleșindu-l de dorul prezenței Sale mântuitoare.⁶

Experiența spirituală ca eveniment personal și eclezial al interpelării divine și al aprofundării comuniunii cu Dumnezeu care invită pe om la comuniunea cu Sine, are pentru creștinism așadar o valoare deosebită.

2. Unitate și deosebire între teologia trinitară a Orientului și Occidentului.

În secolul al patrulea, istoria Bisericii a fost marcată pe plan teologic de disputele ariene și pnevmatomahe care au determinat derularea unei acțiuni susținute și eficiente pentru combaterea și condamnarea acestor erezii. O acțiune deosebită care s-a derulat cu această ocazie a fost și formularea doctrinei trinitare care, aprobată de Sfinții Părinți întruniți la Niceea (325) și Constantinopol (381) și prin consensul Bisericii, a devenit teologie normativă pentru secolele următoare și pentru contextul ecumenic de astăzi.

În același timp, Biserica, prin școliile ei teologice, apelând și la tezaurul extraordinar oferit de cultura și filozofia

⁶ Pr. Lect. Dr. Gheorghe Petraru, „Sfânta Treime - Temei al mărturiei și experienței spirituale creștine”, Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine, *Dialog Teologic*, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Pg. 62.

greacă și latină pe care l-a pus în folosul ei, a format personalități teologice care prin gândirea, scrisul și trăirea lor spirituală de excepție au conturat secolul de aur al literaturii patristice.

În pîm plan, s-a situat teologia trinitară care trebuia să ofere creștinilor garanția cunoașterii și mărturisirii adevărurilor de credință mîntuitoare. Apariția ereziilor antitrinitare a determinat conturarea teologiei trinitare care afirma unitatea ființei dumnezeiești și personalitatea Fiului ca Ipostas Divin, ca Logosul întrupat, apărînd atît dumnezeirea, cît și umanitatea Lui.

Lipsită de libertatea de manifestare din partea stăpînirii romane, Biserica n-a putut întruni sinoade de amploare care să formuleze definiții teologice recunoscute unanim și care să constituie învățătură normativă pretutindeni, acceptată dintotdeauna și de toți, (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*).⁷

Prin urmare, convulsiile celor trei secole de creștinism au favorizat menținerea unor nuclee teologice eretice care au susținut ideile antitrinitariste.

Libertatea creștinismului, acordată prin edictul de la Mediolanum, emis de împărații Constantin cel Mare și Licinius în anul 313, a însemnat, pe de o parte, libera manifestare a grupărilor eretice și schismatice de pretutindeni, iar pe de altă parte, pătrunderea masivă prin convertirea la creștinism a elementului păgân greco-roman în Biserică, care aducea cu el și numeroase concepții religioase și filozofice manifestate, în general, în sistemele gnostice.

⁷ Cf. Vicențiu din Lerin, *Comonitoria*, 2,5, citat de B. Altaner-A. Stuißer, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau, 1978, Pg. 454.

În felul acesta, adevărurile de credință creștine erau supuse unei analize filozofice bazate pe raționalism, încercându-se pătrunderea și explicarea misterului creștin prin cunoaștere rațională.

Părinții Bisericii participanți la Sinodul 1 ecumenic de la Niceea din anul 325 și chiar împăratul Constantin cel Mare au insistat, ca urmare, asupra includerii formulei (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ - de aceeași ființă cu Tatăl) atât în simbolul de credință, cât și în definiția dogmatică.

Atanasie, a cărui operă este dominată de învățătura trinitară fundamentată scripturistic, remarcă în privința acesteia următoarele:

Dacă Dumnezeu este izvor și lumină și Tată, nu e îngăduit să se spună că izvorul este uscat, că lumina e fără strălucire, că Dumnezeu e fără Cuvânt (Rațiune), ca să nu fie Dumnezeu neînțelept, nerațional și fără strălucire, iar Tatăl fiind veșnic, este necesar ca și Fiul să fie veșnic. Căci cele ce le înțelegem în Tatăl este fără îndoială că sunt și în Fiul. De fapt, însuși Fiul a spus: Tot ce are Tatăl, este al Meu, ...(Ioan 16:15). Deci, dacă Tatăl este veșnic, veșnic este și Fiul, căci prin El s-au făcut veacurile (Evr. 1:2). Tatăl este cel ce este și dacă El este cel ce este, este necesar să fie și Fiul. Dacă nu este permis să se spună despre Tatăl: a fost cândva când n-a fost, nu este permis să se spună nici despre Fiul: a fost cândva când n-a fost.

Atotputernic este Tatăl, Atotputernic este deci și Fiul, căci spune Ioan; „Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, cel Atotputernic”.(Apoc. 1:8). Tatăl este lumină deci Fiul este strălucire și lumină adevărată. Tatăl este Dumnezeu adevărat; Dumnezeu adevărat este deci și Fiul.Peste tot nu este nimic din ceea ce are Tatăl, care nu este al Fiului. De aceea, Fiul este în Tatăl și Tatăl în Fiul. Fiindcă cele ce sunt ale Tatălui, acelea sunt în Fiul și iarăși acestea se înțeleg în Tatăl. Așa se înțelege și cuvântul: „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan

10:30).Fiindcă nu sunt alte în Tatăl și alte în Fiul, ci cele ce sunt în Tatăl, acelea sunt și în Fiul. Și dacă vezi în Tatăl, cele ce vezi în Fiul, bine se spune: „Cel ce Mă vede pe Mine vede pe Tatăl” (Ioan 14:9).⁸

Astfel de demonstrații, cu privire la dumnezeirea Fiului și egalitatea lui cu Tatăl, pot fi întâlnite în toată opera atanasiană. Cu privire la Duhul Sfânt, Atanasie spunea în continuare:

Există, o Treime Sfântă și desăvârșită recunoscută ca Dumnezeu în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Ea nu conține nimic străin, nici un amestec din afară. Ea nu este formată din Creator și creatură, ci este în întregime Putere creatoare, producătoare, asemenea ei însăși, neîmpărțită prin firea ei, unică în acțiunile ei.

Tatăl săvârșește toate lucrurile prin Logos în Duhul Sfânt și, astfel, unitatea Sfintei Treimi este păstrată, iar în Biserică este predicat un singur Dumnezeu, „care este mai presus de toate, lucrează prin toate și este în toți” (Ef.4:6). Mai presus de toți - ca Tată, principiu și izvor, prin toate - ca Logos, în toți - în Duhul Sfânt.

Sfânta Treime există, Ea nu este limitată la un nume sau la aparența unui cuvânt, ci Ea este Treime în adevăr și în realitate. După cum Tatăl este cel ce există, tot astfel și Logosul său este cel ce există și Dumnezeu mai presus de toate, iar Duhul Sfânt există și el cu adevărat.⁹

Pentru Atanasie, unitatea de ființă a Pesoanelor Treimice trebuia privită deci ontologic și nu fenomenologic. Taina Sfintei Treimi rămâne astfel un mister care nu poate fi

⁸ Sf. Atanasie, Epistola a doua către Serapion, împotriva celor care declară pe Fiul creatură, 2,Părinți și Scriitori bisericești (PSB)16, București, 1988, Pg. 68-69.

⁹ Sf. Atanasie, Epistola către Serapion despre Sfântul Duh, Părinți și Scriitori bisericești, 28, (PSB) 16, București, 1988, Pg. 58-59.

dezlegat, datorită limitării capacității omului de a pătrunde cu mintea tainele dumnezeiești, așa încât exprimările umane sunt doar rezultatul acestei cugetări mărginite.

Într-adevăr, învăța Atanasie, Fiul există în Tatăl, pe cât se poate înțelege, pentru că tot ceea ce este Fiul aceasta este propriu ființei Tatălui, așa cum strălucirea vine din lumină, cum fluviul vine din izvor, așa încât Cel ce vede pe Fiul vede ce este propriu Tatălui și înțelege că Fiul este în Tatăl, având existența din Tatăl. Dar și Tatăl este în Fiul, pentru că ceea ce este propriu din Tatăl, aceea este Fiul, așa cum soarele este în strălucirea sa, mintea în cuvânt și izvorul în fluviu. Tot așa, cine vede pe Fiul vede propriul ființei Tatălui și înțelege că Tatăl este în Fiul, urmează că Fiul este în Tatăl și Tatăl în Fiul. De aceea, pe drept s-a spus mai înainte: „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan 10:30) și s-a adăugat: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine”, ca să se arate identitatea dumnezeiască și unitatea ființei.¹⁰

Prin urmare, pentru Atanasie și pentru toți apărătorii doctrinei Sfintei Treimi, renunțarea la termenul *ομοούσιος* însemna negarea egalității și consubstanțialității Persoanelor Sfintei Treimi. Învățătura trinitară a lui Atanasie a devenit astfel normativă pentru apărătorii doctrinei Sfintei Treimi atât în Răsărit cât și în Apus.

Pentru a sublinia existența din veșnicie a Fiului cu Tatăl, Vasile Cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, recurge la rândul său la o analogie extrem de sugestivă:

După cum strălucirea vine de la flacără, fără ca lucrarea ei să se producă în urma flăcării, ci flacăra strălucește în același timp în care strălucește și lumina, tot așa și Fiul vine din

¹⁰ Sf. Atanasie, *Cuvânt împotriva arienilor*; 3, 3, Părinți și Scriitori bisericești, (PSB) 15, Pg. 328.

Tatăl, fără ca vreo întindere sau vreun interval să despartă pe cel Unul – Născut de existența Tatălui, vrând astfel ca deodată cu cauza să fie conceput și Cel care provine din ea.¹¹

Învățătura despre coeternitatea Fiului cu Tatăl, poate fi întâlnită și la Grigorie de Nazianz sau Teologul:

Fiindcă nu era o dată când Tatăl nu era fără Cuvânt, învăța el, nici nu era o dată când nu era Tatăl, nici nu era o dată când Tatăl nu era adevărat sau înțelept, când era fără putere, lipsit de viață sau de strălucire sau de bunătate¹² căci „toate câte le are Tatăl, sunt ale Fiului (Iuoa 16:15), precum și invers, cele ale Fiului sunt ale Tatălui. Nimic nu e deci propriu unuia singur, pentru că toate sunt comune. Fiindcă și existența însăși este comună și de aceeași valoare, deși Fiul o are de la Tatăl....¹³

Se poate observa la Grigorie de Nazianz faptul că el stabilește cu precizie raporturile interpersonale în Sfânta Treime și specificul fiecărei Persoane.

Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au în comun ființa, necrearea și dumnezeirea. Fiul și Duhul Sfânt au în comun faptul că sunt din Tatăl, Fiul prin naștere (γέννησι) iar Duhul Sfânt prin purcedere (ἐκπόρευσι).

Marele merit de a fi precizat sensul termenilor ființă și persoană sau ipostas, care la Atanasie aveau același înțeles, îi revine lui Grigorie de Nyssa. Prin folosirea formulei: „o

¹¹ Sf. Vasile Cel Mare, *Epistola a 38-a*, Părinți și Scriitori bisericești (PSB)12, Pg.184.

¹² Sf. Grigorie Din Nazianz, „A treia cuvântare teologică”, 17, în *Cele 5 cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993, Pg. 66.

¹³ Sf. Grigorie din Nazianz, „A patra cuvântare teologică”, 11, în *Cele 5 cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993, Pg. 79-80.

singură ființă, trei ipostase”¹⁴ el arată clar că ființa este substanța sau esența unică și neîmpărțită a dumnezeirii, iar prin ipostas se înțelege o ființă de sine stătătoare caracterizată prin însușiri proprii, subzistând ca individ sau Persoană. Astfel, el atribuie Tatălui paternitate, Fiului filiația și Duhului Sfânt sfințenia.

El arată că deosebirea Persoanelor divine rezidă numai în relațiile lor, deoarece lucrarea lor în afară este comună. În Sfânta Treime, preciza el, este una și aceeași Persoană a Tatălui din care Fiul se naște și Duhul Sfânt purcede. Persoanele Dumnezeirii nu se separă unele de altele nici prin timp, nici prin loc, nici prin voință, nici prin ocupație, nici prin lucrare nici prin afecțiune. Deosebirile, dacă poate fi vorba de așa ceva la Persoanele treimice, sunt nu de natură sau ființă, ci de relație.

Pentru a explica coexistența și interferența Persoanelor în Sfânta Treime, Didim cel Orb, un alt remarcabil apărător al pneumatologiei și teologiei trinitare, afirmă că:

Ființa dumnezeiască este simplă, necompusă și spirituală, fără membre și organe. Persoanele Sfintei Treimi iau ființă unele din altele, dar nu este una care dă și alta care primește, fiindcă toate sunt aceeași ființă¹⁵.

În timp ce Atanasie, mărturisind dumnezeirea Duhului Sfânt folosește expresii ca: Duhul Sfințeniei și al reînnoirii, domnul de viață făcător prin care omul devine participant la ființa divină și este îndumnezeit, cel ce este neschimbabil, invariabil, nestricăcios, făcându-l prezent în toate pe Logosul

¹⁴ Tratatul Despre distincția între ființă și ipostas care aparține Sfântului Grigorie din Nyssa se găsește inclus în Scrisoarea a 38-a a sfântului Vasile cel Mare. Cf. R. Hubner, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sogenannten Epistola 38 des Basilius”, în Epektatis, Fs. Cardinal Danielou, Paris, 1972, Pg. 463-490.

¹⁵ Didim Cel Orb, *Despre Duhul Sfânt*, 35, 27, PG 39, 1033-1086.

cu care este de aceeași ființă, dar evită formula οJmoouvςioj to Patroj și pentru Duhul Sfânt, Didim cel Orb declară fără reținere că Duhul Sfânt este de aceeași ființă și de aceeași cinstire cu Acela din care purcede, egal și asemenea Tatălui și Fiului pentru că el are, ca și aceștia, drept templu, omul.

Persoanele Trinitare săvârșind aceeași lucrare, reflectă aceeași ființă, căci acolo unde este o singură ființă nu este decât o singură lucrare, potrivit principiului că orice lucru de aceeași ființă și consubstanțial cu aceeași ființă sau substanță posedă aceeași lucrare.

Ipostasele având aceeași onoare și aceeași lucrare, nu se deosebesc nici în dumnezeire, nici în putere. Cine are harul lui Cristos, îl are și pe acela al Tatălui prin lucrarea duhului Sfânt. Vestita binecuvântare Paulină: „Harul Domnului nostru Isus Cristos, și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt”¹⁶, reflectă un singur har al întregii Sfinte Treimi izvorât din Tatăl și din Fiul, harul este împărtășit de Duhul Sfânt. Nu există un har special al Tatălui, altul al Fiului și altul al Duhului Sfânt.¹⁷

Se poate observa, prin urmare, că Răsăritul creștin, deși era dominat de sinoade ariene care căutau să elimine pe toți apărătorii crezului niceean înlocuind termenul οJmoouvςioj cu termeni arieni sau semiarieni ca ἀνόμοιο – neasemănător, ὁμοιούσιο – asemănător, ὁμοιο – asemănător în toate, κατὰ πάντα ὁμοιο κατὰ τὰ Γραφά – asemănător după Scripturi, mari personalități teologice ca Anastasie cel Mare, Didim cel Orb, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa și alții, au menținut prin scrierile lor, prin curajul lor și prin

¹⁶ Vezi 2 Cor. 13:13.

¹⁷ Această sinteză a doctrinei trinitare a lui Didim cel Orb formulată în tratatele Despre Sfânta Treime, PG 39, 269-992 și Despre Duhul Sfânt, PG 39, 1033-1086, a fost preluată de la I. G. Coman, *Patrologie*, 3, Pg. 230-231.

lupta lor dârză, credința neștirbită pe care au completat-o și au întărit-o.

Teologia Trinitară în Apus a fost dominată în această perioadă de prestația marelui ierarh milanez Ambrozie. În scrierile sale¹⁸, Ambrozie insistă în special asupra dumnezeirii Duhului Sfânt, egalității și consubstanțialității acestuia cu Tatăl și cu Fiul, fără a evita să accentueze în continuare și dumnezeirea Fiului.

Considerând ca argument forte pentru dumnezeirea Duhului Sfânt, el insistă asupra lucrării, voinței, cinstirii, prezenței în lume, atribute comune celor trei Persoane. „Cine îndrăznește oare să spună că Sfântul Duh este deosebit de Dumnezeu Tatăl și de Hristos, de vreme ce prin El Însuși ne facem părtași firii dumnezeiești ?”¹⁹

Egalitatea și consubstanțialitatea celor trei Persoane treimice este exprimată de Ambrozie prin folosirea unor analogii:

Se cuvine să-ți imaginezi că orice râu pornește dintr-un izvor, dar cu toate acestea, el are o singură natură, o singură strălucire și un singur har. La rândul tău, spune și tu cu credință că Duhul Sfânt este de o singură natură cu Fiul lui Dumnezeu și cu Dumnezeu-Tatăl, de o singură strălucire și de singură mărire.²⁰

Din afirmațiile sale, Ambrozie lasă să se înțeleagă că el nu poate concepe Sfânta Treime decât ca o unitate de ființă și triadă de Persoane. „Există o singură ființă și o singură cunoaștere a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”²¹, căci

¹⁸ De o mare importanță sunt cele două tratate: *Despre credință* (378-380) și *Despre Sfântul Duh* (381) adresate împăratului Grațian.

¹⁹ Sf. Ambrozie, *Despre Sfântul Duh*, 1, 80, Ed. Anastasia, București, 1997, Pg. 61.

²⁰ Idem, Pg. 160.

²¹ Sf. Ambrozie, *Despre Sfântul Duh*, 2, Ed. Anastasia, București, 1997, Pg. 125.

„Lumină este Tatăl, Lumină este Fiul și Lumină este Duhul Sfânt. Să înțelegem că Tatăl este viață, viață este Fiul și viață este Duhul Sfânt”.²²

Teologia lui Ambrozie a dominat teologia apuseană, îmbinându-se armonios cu cea a lui Atanasie și cea a capadocienilor inspirată, la rândul ei, din teologia atanasiană. Ambrozie a dominat doctrinar sinodul de la Aquileea din anul 381, făcând ca împreună cu sinodul de la Constantinopol din același an să se adopte în toată Biserica învățătura despre egalitatea și consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi.

Elementul nou și prețios – cel puțin la nivel terminologic – ce va fi introdus spre sfârșitul erei patristice este „perihoreza” celor trei Persoane divine. Astfel, în prima jumătate a secolului al 8- lea, Ioan din Damasc, un genial sintetizator al doctrinei patristice, creează un termen nou, „perichoresis” pe care îl utilizează în cristologia și în teologia trinitară, pentru a exprima atât unirea fără confuzie a naturii divine și a celei umane în Cristos, cât și relația de inter-existență reciprocă a celor trei Persoane divine.

Pentru aceasta din urmă se referă, evident, la textele Apostolului Ioan în care Isus afirmă această misterioasă realitate: „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan 10:30), „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl” (Ioan 10:38; 14:9,11; 17:21).

Reluând câteva idei de la Ireneu de Lyon și de la Grigorie de Nazianz, Ioan din Damasc sublinia cu mare claritate:

Rămânerea și aflarea celor Trei Persoane una în alta înseamnă că ele sunt iseparabile și nu sunt despărțite iar între ele este o pătrundere reciprocă fără amestec, nu în sensul că se topesc una în alta și se amestecă, ci în sensul că ele se conjugă. Adică Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul în Tatăl și în Fiul, iar

²² Sf. Ambrozie, *Despre Sfântul Duh*, 1, 80, Ed. Anastasia, București, 1997, Pg. 151.

Tatăl în Fiul și în Duhul, fără să aibă loc o fuziune sau un amestec sau o confuzie. Mișcarea este una și identică deoarece avântul și mișcarea celor trei Persoane sunt unice, fapt ce nu se poate remarca la natura creată.²³

Înainte de folosirea acestui termen, conceptul inter-existenței reciproce a Persoanelor divine era deja prezent în Patristica latină. Ilarie de Poitiers dedică acestei doctrine cea de a treia dintre cele douăsprezece cărți ale sale despre Treime, afirmând, printre altele, că: „Ceea ce este în Tatăl este și în Fiul,...Unul derivă din celălalt și amândoi sunt una. ...Ei sunt reciproc în sine”.²⁴

Pentru a traduce grecescul *perichoresis*, Scolastica latină a folosit termenii latini *circumincessio* și *circuminsessio*, și înseamnă, cu diferite nuanțe, același lucru: *circuminsessio*, (de la circum-împrejur, și insiderea-a ședea, sau a sta pe sau înăuntru), în sens mai static, ca prezență și locuire reciprocă; *circumincessio*, (de la circum-împrejur, și incedere-a înainta), în sens mai dinamic, ca revărsare și pătrundere reciprocă.

Sfântul Bonaventura folosește explicit termenul *circumincessio*, afirmând că:

Autoritățile și argumentele raționale demonstrează că între Persoanele divine domnește o înaltă și perfectă *circumincessio*, întucât una este în cealaltă și viceversa și că acest lucru există în sens propriu și perfect numai în Dumnezeu, pentru că această *circumincessio* în ființă stabilește în același timp deosebire și unitate; Numai în Dumnezeu există cea mai înaltă unitate și deosebire, astfel

²³ De fide Orthodoxa, 1, 14, citat preluat din: Pr. Prof. I. Mărtincă, Dumnezeu Unul și Întreit, Ed. Universității din București, 1999, Pg. 146.

²⁴ Sf. Augustin, *De Trinitate*, 3, c.24, citat preluat din: Pr. Prof. I. Mărtincă, Dumnezeu Unul și Întreit, Ed. Universității din București, 1999, Pg. 146.

încât este posibil ca să se facă această deosebire fără amestecare și această unitate fără separare.²⁵

Toma de Aquino, deși nu utilizează termenul, tratează amplu problema dacă Fiul este în Tatăl și invers, și răspunde că: „În Tatăl și în Fiul sunt de considerat trei lucruri: esența, relația și originea, iar potrivit fiecăreia din aceste trei Fiul este în Tatăl și invers”.²⁶

Cu privire la semnificația acestei doctrine, trebuie subliniat că ea - dincolo de diferența de accent dintre încadrarea greacă a termenului *perichoresis*, (ce pornește de la persoane) și cea latină a termenului *circuminsessio* (centrată în general pe unitatea substanței) – este de o importanță extremă pentru excluderea oricărei posibilități de triteism și de modalism, dat fiind că cele trei Persoane sunt Una „inconfundabile și indivizibile”. Toma de Aquino, de altfel, va încerca într-un fel să sintetizeze cele două poziții clasice, întemeind inter-existența reciprocă atât în unitatea substanței cât și în relațiile și în raporturile de origine.

Tema trinitară ce va ocupa însă sfârșitul epocii patristice și începutul Evului Mediu este fără îndoială, cel puțin din punct de vedere al polemicii teologice dintre Orient și Occident, aceea a lui *Filioque*.

Pentru a înțelege nașterea controversei asupra purcederii Duhului Sfânt sau, mai precis, asupra rolului Fiului în purcederea Duhului Sfânt, se cuvine înainte de toate a aminti că acest „mister” nu a fost clarificat de Conciliul 1 din Constantinopol. Cu această ocazie s-a afirmat dumnezeirea

²⁵ Sent, I d. 19 p. 1 q. 4 , citat preluat din: Pr. Prof. I. Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, Ed. Universității din București, 1999, Pg. 146.

²⁶ Summa Theologiae, I, q. 42, ad 2 um, citat preluat din: Pr. Prof. I. Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, Ed. Universității din București, 1999, Pg. 146.

Duhului Sfânt și că el „*purcede*” de la Tatăl, dar nu s-a spus nimic despre relația dintre Fiul și Duhul Sfânt.

Astfel, tema purcederii Duhului Sfânt a fost cea care, la un moment dat, a scos la iveală diferența între teologia trinitară din Răsărit și Apus, dând naștere, în același timp, la diferite dispute.

Făcând o sinteză cu privire la cele două poziții teologice se poate remarca faptul că:

Teologia orientală pornește de la Persoane: Dumnezeu Unul este Tatăl care dăruiește dumnezeirea Fiului, în timp ce Duhul Sfânt primește dumnezeirea de la Tatăl prin intermediul Fiului. Se subliniază astfel, „monarhia” Tatălui și „taxis-ul – purcederea ordonată” a Fiului și a Duhului Sfânt.

Teologia occidentală, în schimb, pornește de la unica natură divină ce se concretizează – prin intermediul relațiilor – în cele trei Persoane. În cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre sine, Tatăl naște Cuvântul; din iubirea reciprocă dintre Tatăl și Cuvânt, purcede Duhul.

S-ar putea spune că orientalii vorbesc despre un Dumnezeu în trei Persoane, în timp ce occidentalii vorbesc despre trei Persoane în Dumnezeu.

Schema simbolică a orientalilor este cea lineară:

Tatăl – Fiul – Duhul Sfânt.

Cea a occidentalilor este triunghiul:

Tatăl

Duhul Sfânt

Fiul

În perspectiva orientală, este deci evident că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul. În cea occidentală, Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul (Filioque), chiar dacă originea primară rămâne Tatăl.

Urmărind schema lineară, orientalii subliniază că Duhul Sfânt este extremitatea lui Dumnezeu, revărsarea iubirii Tatălui și a Fiului în crearea și în istoria omului. În același timp subliniază distincția Persoanelor și ordinea lor în viața divină.

Prin schema lor triunghiulară sau circulară, occidentalii subliniază în schimb că Duhul Sfânt este intimitatea lui Dumnezeu, legătura de iubire dintre Tatăl și Fiul; și privilegiază unitatea și echi-divinitatea celor trei. De altfel, ei vor căuta din ce în ce mai mult-odată cu apariția teologiei scolastice (mai ales cu Sf. Anselm de Canterbury, sec. 11), să exploateze resursele rațiunii pentru a pătrunde și a exprima misterul.

După cum se poate remarca, deși exprimă diferite sensibilități teologice și spirituale și deși fiecare își are propriile valori și defecte, cele două perspective nu sunt total contradictorii ci, într-un anumit fel, sunt compatibile și complementare. Însă distanța culturală care, de-a lungul timpului, s-a mărit tot mai mult între Orient și Occident, problemele politice și ecleziale care s-au amestecat cu diferențierea liturgică, spirituală și teologică, au făcut tot mai de neînțeles respectivele limbaje. La aceasta s-a adăugat o problemă lingvistică, deloc de neglijat, care (așa cum se

întâmplase pentru termenii ipostază și persoană), a cauzat multe neînțelegeri.²⁷

Cristalizarea doctrinei Sfintei Treimi încă din perioada patristică - considerată perioada de aur, a punerii temeliiilor teologiei creștine - este de o importanță covârșitoare. Pe de o parte, pentru că acestei perioade îi revine fundamentarea teologiei pe Cuvântul lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, datorită implicațiilor doctrinei Sfintei Treimi în înțelegerea și formularea întregului patrimoniu doctrinar creștin.

În capitolul următor vor fi evidențiate implicațiile doctrinei Sfintei Treimi în principalele capitole ale teologiei creștine, în Răsărit și Apus.

3. Implicații ale Doctrinei Sfintei Treimi în Principalele Capitole ale Teologiei Creștine, în Răsărit și Apus.

După cum remarcă și Pr. Conf. Claudiu Dumea:

Există o cale pe care Dumnezeu o străbate venind la noi și pe care noi o străbatem întorcându-ne la Dumnezeu. Această cale nu o alegem noi, după bunul nostru plac, ci este trasată de

²⁷ Pentru a vorbi despre relația dintre Duhul Sfânt și Tatăl, grecii foloseau termenul de „*ekporeusis*”, luat de la Sf. Ioan, care înseamnă „provenind de la izvor”, și , ca atare, nu poate fi folosit decât în raport cu Tatăl, pentru că numai în El este, în Sfânta Treime, origine neoriginată. Latinii, folosind o limbă mai săracă și mai puțin precisă din punct de vedere filozofic, traduceau acest termen cu „*processio*” care are un sens mai larg, deoarece înseamnă pur și simplu „a proveni, a-și trage originea din altul” și care deci se putea folosi atât pentru Tatăl cât și pentru Fiul. De aceea, o formulă care – deși neconciliară – era plauzibilă pentru latini, devenea inacceptabilă pentru greci.

Dar de fapt introducerea unilaterală de către occidentali a lui Filioque în Simbolul niceno-constantinopolitan (cu începere de la sinodul din Toledo în anul 447, propagat apoi de Carol cel Mare, și introdus la Roma în 1014 de papa Benedict al 8-lea), a constituit cauza apropiată a rupturii. Mai întâi cu patriarhul Fotie (867), apoi cu Mihail Cerularie, când problema nu mai este tratată de teologi, ci de juriști, și ruptura devine inevitabilă (1054). Pozițiile rămân divergente și se ajunge la excomunicarea reciprocă. Sub presiunea evenimentelor politice (turcii erau pe punctul de a cucerii Bizanțul), s-a decretat o „formulă de unire” în care se afirma că cele două teze (per Filium a orientalilor și Filioque a occidentalilor) nu se exclud reciproc, însă compromisul nu a fost acceptat la Bizanț, și totul s-a încheiat fără nici un rezultat.

însuși Dumnezeu. Noi o cunoaștem din revelație, din Sfânta Scriptură. Revelația ne spune că Dumnezeu este un Dumnezeu treimic. Tatăl vine la noi prin Fiul, în prezența Duhului Sfânt, iar noi străbatem în sens invers același traseu: ne întoarcem la Tatăl, prin Fiul, în prezența Duhului Sfânt.²⁸

Această doctrină a Sfintei Treimi, care este revelată în principalele capitole ale teologiei și închinării creștine, în Răsărit și Apus, are câteva implicații deosebite, asupra cărora se va concentra, în mod deosebit, studiul următor.

3.1 Doctrina Sfintei Treimi reflectată în învățătura despre Creație (Cosmologia și Antropologia).

Istoria creației începe cu cuvintele בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים (Bereșit bara Elohim – La început²⁹ Dumnezeu a creat³⁰), care constituie o sumară introducere la procesul de apariție a Universului și pământului și de pregătire a acestuia din urmă pentru crearea omului.

Trebuie menționat că în minunata lucrare a creației, Dumnezeu a acționat prin Cuvântul Său, iar în anumite cazuri – cum este cazul omului – El a acționat atât prin Cuvânt cât și

²⁸ Pr.Conf. Claudiu Dumea, „Sfânta Treime în Liturgia romană”, Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine, *Dialog Teologic*, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Pg. 121.

²⁹ Termenul „La început” se referă la începutul absolut, înaintea căruia nu este nimic decât eternitatea. Înainte de acest punct, nu a existat nimic din ceea ce este parte a universului material. Singurul care a existat înainte de acest punct a fost Dumnezeu - Creatorul - care este izvorul, suportul și scopul tuturor lucrurilor.

³⁰ Termenul „a crea” este folosit în Scriptură în două sensuri: în sensul creației nemijlocite și în sensul creației mijlocite. Creația nemijlocită este acel act liber al Dumnezeului triunic prin care la început și pentru propria Sa glorie, fără a folosi materiale preexistente sau cauze secundare, a adus în ființă întregul univers. Creația nemijlocită a fost deci actul liber al lui Dumnezeu în care întreaga trinitate a participat, implicând egalitatea dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt (a fost primul act al lui Dumnezeu ad extra). Creația mijlocită, pe de altă parte, cuprinde acele acte ale lui Dumnezeu care sunt de asemenea numite „creație”, dar care nu creează lucruri ex nihilo, ci modelează, adaptează, combină sau transformă materialele existente.

prin implicare directă. Astfel, în creație se poate observa implicația Tatălui, Fiului și duhului Sfânt. După cum remarcă și Prof. Dr. Vasile Talpoș:

Succesiunea înțeleaptă și logică a apariției lucrurilor create evidențiază atât atotputernicia, cât și suveranitatea și înțelepciunea lui Dumnezeu. Iar în actul final se vede inundarea iubirii divine: Dumnezeu a creat toate lucrurile din dragoste pentru făptura mâinii Sale.³¹

Comparând creația nemijlocită și cea mijlocită, Hodge spunea:

Cea dintâi a fost instantanee, cea de a doua a fost treptată. Cea dintâi exclude ideea oricărei substanțe preexistente și a oricărei cooperări, cealaltă le admite și le implică pe amândouă.³²

Lucrarea creatoare a lui Dumnezeu joacă așadar un rol deosebit de important în creionarea imaginii biblice a lui Dumnezeu. Vasile cel Mare, vorbind despre lucrările trinitare în legătură cu crearea lumii, reține:

Tatăl este cauza inițiatoare a tot ce e creat, deoarece din iubirea Sa părintească și din voința Sa liberă creează totul; Fiul este cauza eficientă, fiindcă prin El vine la existență tot ce e creat; Duhul este cauza sfințitoare, pentru că prin El ajunge creația la desăvârșire.³³

³¹ Prof. Dr. Vasile Talpoș, *Studiu introductiv în Legea, Istoria și poezia Vechiului Testament*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1999, pg. 65.

³² Hodge, *Systematic Theology*, Vol. 1, Grand Rapids, Wm.B. Eerdmans Publishing co. 1952, pg. 556.

³³ Sf. Vasile cel Mare, citat preluat din: Mărtincă Isidor, *Dumnezeu Unul și Întreit*, Ed. Universității din București, 1999, pg. 134-135.

Deși un mare număr de referiri Vechi-Testamentale la actul creator este atribuit lui Dumnezeu, (de exemplu: Geneza 1:1 ; Psalmul 96:5 ; Isaia 37:16 ; 44:24 ; 45:12 ; Ieremia 10:11-12), creația este lucrarea Dumnezeului triunic. Deși în aparență, Tatăl are rolul mai proeminent, El fiind sursa tuturor lucrurilor, Fiul este mijlocul sau agentul existenței tuturor lucrurilor.³⁴

Una din referințele care evidențiază Sfânta Treime în actul creației, se găsește în Geneza 1:2, unde Dumnezeu spune: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...”. Aici pluralul se găsește atât la verb „să facem”, cât și la adjectivul posesiv „nostru” „noastră”.

Învățătura cu privire la chipul lui Dumnezeu în om a fost considerată , de asemenea, o aluzie indirectă la Trinitate.³⁵ În Geneza 2:24 bărbatul și femeia urmează să devină una „אֶחָד” (echad), făcându-se referire la unirea a două entități separate. Este semnificativ faptul că același cuvânt este folosit și în legătură cu Dumnezeu în Shema : „Domnul Dumnezeu nostru este singurul „אֶחָד” Domn”.³⁶ Și în Geneza 11:7 există un verb la plural „Haidem !” care poate constitui de asemenea o referință la Sfânta Treime.

Actul creării omului s-a bazat, ca urmare, pe planul deliberat al lui Dumnezeu. Cu toate că Dumnezeu numise bun tot ce a creat până în acel moment, fără om creația ar fi fost

³⁴ Vezi Ioan 1:3 ; Evrei 1:10 . În plus există texte care par să indice faptul că și Duhul lui Dumnezeu a fost activ la crearea lumii. Geneza 1:2 ; Iov 26:13 ; 33:4 ; Psalmul 104:30 ; Isaia 40:12-13. Totuși în câteva din aceste referiri este dificil de determinat dacă este vorba de Duhul Sfânt sau de faptul că Dumnezeu lucrează cu ajutorul suflării Lui, deoarece cuvântul ךְּר (ruach) poate fi folosit în ambele cazuri.

³⁵ Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu, parte bărbătească și parte femeiească i-a făcut. Geneza 1:27.

³⁶ Deuteronom 6:4.

incompletă. Omul nu a fost însă produsul unui gând de ultimul moment, ci rezultatul unui plan deliberat al dumnezeirii.³⁷

Cu privire la crearea omului „După chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, **Teologia catolică** este de părere că trebuie să se facă o distincție clară între „chipul” și „asemănarea” divină. „Chipul” este definit ca suma tuturor proprietăților naturale ale ființei, dintre care se poate cita: spiritualitatea, libertatea voinței și nemurirea sufletului. Prin „asemănare” ar trebui să se înțeleagă totalitatea darurilor supranaturale împărtășite de Dumnezeu creaturii umane și mai ales, neprihănirea inițială dăruită de Dumnezeu omului cu scopul de a-i domina pornirile necontrolate.

Teologia catolică este de părere că după cădere și din pricina ei, omul a păstrat chipul lui Dumnezeu, dar și-a pierdut asemănarea cu divinitatea. Aceasta ar fi cauza pentru care depravarea morală și senzualitatea ar fi marcat întreaga istorie.³⁸

Teologia Lutherană, în înclinația ei de a accentua păcătoșenia umană și nevoia omului după mântuire, a preferat să vadă în „chipul lui Dumnezeu”, despre care vorbește geneza, o identificare cu Dumnezeu în cunoaștere, neprihănire și sfințenia inițială pe care a avut-o omul și către care este acum întors prin lucrarea nașterii din nou.

Afirmația lor este deci că: „chipul” lui Dumnezeu a fost distrus din om, chiar dacă în parte, „cioburi” își mai pot face simțită prezența. Răscumpărarea și lucrarea Duhului

³⁷ Augustin este primul care a depășit interpretarea Cristologică a creației omului din primul capitol al Genezei și a susținut că prototipul creației omului nu este Cuvântul invizibil, cum spunea Origene, sau Cuvântul vizibil cum susținea Irineu, ci Sfânta Treime. Augustin a ajuns la această concluzie pornind de la mărturisirea de credință din simbolul Quicumque, care nu comportă schema întreită din simbolul baptismal sau din simbolul niceno-constantinopolitan.

³⁸ A Catholic Dictionary: articolele despre „Neprihănire”, „Căderea omului”, „Păcatul originar”, etc. Vezi deasemenea *Dictionary of Dogmatic Theology* de Pietro Parente, Antonio Piolanti și Salvatore Garofalo, Milwaukee, Bruce Publishing Co, 1952, articolele despre „Chipul divin”, „Păcatul originar” etc.

Sfânt, urmărește să recâștige ceea ce a pierdut Adam , iar omul este readus astăzi în asemănarea desăvârșită cu Dumnezeu.³⁹

Teologii Reformați tind să facă o distincție între un sens general și un sens special pe care îl are expresia „chipul lui Dumnezeu”. În sensul larg, semnificația ar cuprinde: intelectul, natura morală și nemurirea; adică caracterul rațional al omului, moralitatea conștiinței și existența nesfârșită pe care o are sufletul.

Aceste trăsături ale ființei nu au fost pierdute în urma căderii. În sens restrâns „chipul lui Dumnezeu”, cuprinzând în esența sa: cunoașterea desăvârșită, neprihănirea totală și viața de calitate veșniciei, a fost pierdut în urma păcătuirii celor dintâi oameni.⁴⁰

Se poate deci observa că diferențele dintre aceste concepții sunt mai degrabă legate de formularea adevărului, decât de esența lui însăși. Omul nu este așadar o emanație a lui Dumnezeu, un reziduu rămas de pe urma lucrării. El este opera creației divine. Această operă evidențiază felul în care s-a implicat Dumnezeu în atotputernicia Sa creatoare la fiecare stadiu al creației, cât și înzestrarea din partea lui Dumnezeu a lucrurilor create cu capacitatea de dezvoltare.

Omul, ca și „coroană a creațiunii” se deosebește de toate celelalte creaturi ale lui Dumnezeu și constituie punctul central al creației. După cum sublinia și Prof. Dr. Vasile Talpoș:

Prin toate acestea, omul se distinge ca o categorie cu totul aparte între creaturile lui Dumnezeu și cu totul unicat. Lucrul acesta reiese și din faptul că Creatorul are grijă, într-un mod deosebit, și de susținerea vieții omului într-un mediu special, în care să se poată bucura de părtășia cu Dumnezeu, să-și

³⁹ Henry E. Jacobs și A.W. Haas, *The Lutheran Encyclopedia*, New York, Charles scribers Sons, 1899, pg. 241.

⁴⁰ Louis Berkhof, *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Mich, Eerdmans, 1932, I , pg. 101-199.

poată îndeplini cu bucurie mandatul încredințat și să se dezvolte spre desăvârșirea intenționată de Creatorul său.⁴¹

Învățătura despre crearea lumii de către Dumnezeu constituie așadar nu numai punctul de plecare, ci și punctul central în toată teologia creștină. După cum remarcă și Bernhard Philibert: „Întreaga creație este un reflex întreit al *Treimii*”.⁴²

3.2 Doctrina Sfintei Treimi reflectată în învățătura despre Biserică și Mântuirea lui Cristos (Cristologie-Soteriologie-Eclesiologie).

Scrierile Noului Testament atestă o conștiință progresivă și matură asupra diferenței și în același timp, a relației strânse dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. În aceste scrieri se găsesc formule trinitare care deosebesc și pun în legătură cele Trei Persoane, pornind de la lucrarea lor de mântuire în istorie și mai ales în Biserică.⁴³

În ceea ce privește reflectarea doctrinei Sfintei Treimi în învățătura cu privire la Cristos, în Epistolele apostolului Pavel sunt nenumărate texte care au fost scrise urmând această linie, credința în dumnezeirea lui Cristos.

Cristos este Fiul preaiubit în mod necesar unic, dispunând în această calitate a împărăției Tatălui său ca de împărăția sa proprie. El este chipul lui Dumnezeu invizibil, portret viu al

⁴¹ Prof. Dr. Vasile Talpoș, *Studiu introductiv în Legea, Istoria și poezia Vechiului Testament*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1999, pg. 66.

⁴² *Der Dreieine, Anfang und Sein, Die Struktur der Schopfung*, Christians Verlag, Stein am Rhein, Schweiz, 1971, pg. 21-24.

⁴³ Câteva dintre cele mai semnificative formule trinitare sunt evidențiate în următoarele pasaje: 1 Cor. 12:4-6 ; 2 Cor. 13:13 ; Gal. 4:6 ; Col. 1:14-20 ; Filip. 2:6-11 ; Tit 3:4-7 ; Evr. 10:29 . de notat că este vorba mai ales de formule funcționale, adică folosite pentru a preciza acțiunea fiecăruia în lucrarea de mântuire.

Tatălui ceresc, singur perfect asemenea arhetipului și singur capabil să se reveleze oamenilor, pentru că singur El îl cunoaște așa cum este cunoscut.

El este întâiul născut a toată creatura, deoarece El exista înaintea oricărei creaturi. El este creatorul, atotputernic și atotștiutor, a tot ce există și nici o ființă creată, oricât de sus pusă ar fi în ierarhia cerească, nu se poate înstrăina de activitatea Sa creatoare și nici de providența sa.El posedă toată bogăția harurilor necesare pentru a îndeplini rolul de reconciliator și pacificator universal. În sfârșit, întreaga plinătate a divinității locuiește în El fizic.Toată plinătatea divinității nu poate fi decât natura divină în ea însăși.⁴⁴

Revelația lui Dumnezeu în Cristos reprezintă, așadar, împlinirea acțiunii revelatoare a lui Dumnezeu în istoria mântuirii. După cum remarca și Pr. Prof. Dr. Eduard Ferent:

Cristos recapitulează în El toată Revelația, fiind manifestarea vizibilă și palpabilă a Dumnezeului invizibil și inexprimabil. El este „universalul-concret” care revelează în istorie pe unicul Dumnezeu în natură și întreit în persoane. El ne revelează total iubirea lui Dumnezeu, săvârșind mântuirea oamenilor. Isus Cristos este sinteza întregii Revelații, Cuvântul întrupat în care se concretizează economia mântuirii. În El, orice profeție a devenit eveniment și orice ideal uman a devenit real.⁴⁵

Dumnezeu se revelează astfel omului în mod personal, în și prin Cristos. În viața lui Isus Cristos, omul poate să vadă că unicul Dumnezeu este Tată, Fiu și Duhul Sfânt; că

⁴⁴ F. Prat, *La theologie de saint Paul*, 2, pg. 186, citat preluat din: Pr. Prof. Dr. Vladimir Petercă, „Revelația Trinitară în învățătura Paulină”, Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine, Dialog Teologic, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Pg. 46.

⁴⁵ Pr. prof. dr. Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Ed. Presa Bună, Iași, 1997, pg. 207-208.

Dumnezeul unic în natură și treimic în persoane există în El însuși, cuprinzând și exprimând toată Ființa Sa printr-o autocunoaștere care este egală cu El însuși.

Această autorevelare a lui Dumnezeu în Cuvântul întrupat nu numai că este ultima și cea mai mare revelare a lui Dumnezeu, dar este simultan și un mare har. Lucrul acesta este evidențiat și în următoarele cuvinte:

Cristos, prin cuvintele și faptele Sale, prin semnele și minunile Sale, dar în chip deosebit prin moartea și învierea Sa glorioasă și prin trimiterea Duhului Sfânt ca rod al vieții și al fericitei Sale pătimiri, desăvârșește revelația existenței lui Dumnezeu.⁴⁶

Revelarea Tatălui în Cristos Isus prin opera Duhului Sfânt îl face astfel pe om pătaș vieții Treimice.

Tratând despre economia mântuirii, Irineu spunea că: „Fiul și Duhul Sfânt sunt *manus ambae Patris*, cele două mâini ale Tatălui cu care El nu numai că a creat lumea, dar continuă să săvârșească în ea lucrarea Sa mântuitoare.”⁴⁷

Tertulian, la rândul său, spunea cam în aceeași perioadă: „Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt sponsores salutis nostrae – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt garanții mântuirii noastre”.⁴⁸ Sfânta Treime este așadar misterul central al credinței creștine, pe ea întemeindu-se toată viața Bisericii, fapt evidențiat și de Conciliul Vatican al 2-lea:

⁴⁶ Cf. E. Schlink, *Ecriture, tradition et magistère în Vatican 2*, La Revelation divine 2, Paris, 1968, pg. 500-502, citat preluat din: Pr. prof. dr. Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Ed. Presa Bună, Iași, 1997, pg. 208.

⁴⁷ Sf. Irineu, *Contra ereziei lui Hermogen*, 45, 1. Textul este atribuit Sf. Irineu de F. Loofs, „Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irinaeus”, în *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1930, pg. 41.

⁴⁸ Q.S.F. Tertulianus, *de baptismo* 6, SChr 35, Cerf, Paris, 1952

Planul mântuirii decurge din izvorul iubirii, adică din caritatea lui Dumnezeu Tatăl care, fiind începutul fără de început, din care se naște Fiul și de la care purcede Duhul Sfânt prin Fiul, creându-ne în mod liber în nemărginita și îndurătoare Sa bunătate și, mai mult, chemându-ne în mod gratuit la împărtășirea cu El în viața și în gloria Sa, și-a revărsat cu dărnicie bunătatea divină și nu încetează să o reverse, așa încât El, care este Creatorul a toate, să fie în cele din urmă „totul în toți” procurând în același timp gloria sa și fericirea noastră.⁴⁹

Prezentând lucrarea mântuitoare, în mod statornic comună, a celor trei ipostasuri dumnezeiești, Părinții Bisericii afirmă că ea pleacă de la Tatăl și ajunge la om prin Fiul în Duhul Sfânt, după care îl conduce iarăși pe om în Duhul prin Fiul la Tatăl.

Acest ritm trinitar marchează toată istoria mântuirii, începând, mai ales, de la momentul central al acesteia, Întruparea Cuvântului. Lucrarea mântuirii umane, așadar, asemenea vieții Cuvântului întrupat, este profund trinitară: este decisă de Tatăl, este săvârșită prin Fiul și este desăvârșită în Duhul Sfânt, Duhul adevărului și al harului.

Expresia „După buna plăcere a voiei Sale – κατά τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατροῦ.” (Efes.1:5) are o deosebită valoare teologică. Ea face trimitere la alegerea dumnezeiască, alegere care, la rândul ei, face parte din planul iubitor al Tatălui conceput din veșnicie, plan după care se desfășoară toată economia mântuirii oamenilor.

În acest mod, în viața Bisericii totul se desfășoară organic, după libera alegere divină, după liberul și iubitorul plan al Tatălui. Totul apără și dă mărturie despre lucrarea comună a Sfintei Treimi în vederea mântuirii umane. Aceasta

⁴⁹ Conciliul Vatican 2, Decretul despre activitatea misionară a Bisericii, Ad Gentes, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 200, pg. 288.

este, de fapt, însăși structura vieții creștine. Lucrarea mântuirii este, așadar, lucrarea comună a Treimii.

Contextul în care Biserica își desfășoară misiunea la acest sfârșit de mileniu oferă omului imaginea unei lumi fărâmițate, predispusă la dezbinări, dar și dorința de unitate și armonizare. Dorința de unitate și armonizare este oferită de dialogul inter-bisericesc și interteologic cultivat tot mai intens în ultimele decenii și fundamentat pe rugăciunea Domnului Isus: „Mă rog ca toți să fie una, cum Tu, Tată, ești în Mine, și Eu în Tine; ca și ei să fie una în Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17:21).

În cuvintele citate mai sus sunt cuprise câteva adevăruri importante pe care Mântuitorul le adresează spre a le reține și a le împlini. Mai întâi, Hristos arată că misiunea Bisericii în lume este aceea de a unifica persoana umană, de a o aduna din risipire și a o armoniza cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu, de a armoniza persoana privită separat, dar și integrată în comunitatea rugătoare, de a armoniza, în cele din urmă, comunitățile rugătoare aparținând diferitelor tradiții.⁵⁰

Rugăciunea Mântuitorului vizează, totodată, unitatea Bisericii care trebuie să reflecte unitatea și modul de viață al Sfintei Treimi. După cum sublinia și D.I. Ciobotea:

În calitatea ei de icoană a Sfintei Treimi Biserica nu se zidește ca o icoană paralelă sau independentă de Sfânta Treime, ci ca participare la viața treimică și ca strălucire (reflectare) în lume a acestei participări. Când cineva devine creștin sau membru

⁵⁰ Toate acestea se reflectă în cadrul Liturghiei, în special în ectania mare ale cărei prime patru cereri vizează realitățile amintite: Cu pace, (în pace cu noi înșine), Domnului să ne rugăm, Pentru pacea de sus (pacea cu Dumnezeu)...., Pentru pacea a toată lumea, pentru bunăstarea sfințelor lui Dumnezeu Bisericii și pentru unirea tuturor, iar în partea finală a Liturghiei, înainte de rostirea rugăciunii Tatăl nostru, rugăciune comună tuturor tradițiilor creștine, rugăciunea pentru unirea credinței. *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, 1980, pg. 105-106, 145.

al Bisericii, aceasta se face prin Botezul în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Iar numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh înseamnă Persoana Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Așadar, a deveni creștin înseamnă a restabili sau a începe comuniunea cu Sfânta Treime.⁵¹

Unitatea Bisericii după modelul Treimii nu este însă numai scop care trebuie atins, ci și realitate care a fost creată de Dumnezeu. „El a creat Biserica după chipul Său, iar unitatea Bisericii nu este o consecință a gândirii, ci un reflex al unității mistice a Sfintei Treimi”.⁵²

Din cele prezentate mai sus, Biserica apare ca un locaș în care sălășluiește Dumnezeu, întreit în Persoane, fapt care poate fi remarcat încă din primele secole creștine. Origen, spre exemplu, a spus că „Biserica este plină de treime”.⁵³ Tâlcuitorii liturgici de mai târziu vor dezvolta aceste idei și vor arăta că Biserica este chipul văzut al împărăției lui Dumnezeu, locul în care Dumnezeu petrece împreună cu sfinții Săi și cu toți aceia care voiesc să se sfințească.

Simeon al Tesalonicului precizează faptul că sfințenia Bisericii este dată de prezența lui Dumnezeu în ea, iar cele trei părți principale ale locașului de cult (altar, naos și pronaos) au o semnificație trinitară:

Ca o casă a lui Dumnezeu, Biserica închipuiește toată lumea, pentru că Dumnezeu este pretutindeni și peste toate, și

⁵¹ D.I. Ciobotea, Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al iubirii treimice, *Ortodoxia* 34, 4, 1982, pg. 593.

⁵² Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăție. Inițiere în taina liturgică a unității Ortodoxiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, pg. 42.

⁵³ Origene, *Selecta* în Psalm, 23, 1, PG 12, 1265, citat de D.I. Ciobotea, Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al iubirii treimice, *Ortodoxia* 34, 4, 1982, pg. 593.

Biserica, arătând aceasta, se împarte în trei, căci și Dumnezeu este Treime.⁵⁴

Cristos oferă , astfel , nu numai modelul unității Bisericii, ci și obiectul, temelia și centrul rugăciunii, iar aceasta este Sfânta Treime.

4. Implicații ale Doctrinei Sfintei Treimi în Închinarea Creștină, în Răsărit și Apus.

Închinarea este răspunsul activ pe care omul îl dă lui Dumnezeu și prin care declară vrednicia Sa. A te închina unei persoane sau unui lucru înseamnă să le atribui valoare supremă sau să declari valoarea supremă a acelei persoane sau a acelui lucru. În acest sens, Ralph P. Martin scrie: „A te închina lui Dumnezeu înseamnă a-I atribui valoarea supremă, deoarece El este singurul vrednic să primească această închinare”.⁵⁵ În Israel, când închinarea începea să se deterioreze, erau afectate în aceeași măsură atât societatea cât și lucrurile care le erau dragi. Soluția era o nouă motivație a inimii, care să facă relevantă și forma închinării. O cercetare atentă a implicațiilor pe care Doctrina Sfintei Treimi le are în închinarea creștină, în Răsărit și Apus, poate contribui la o înflăcărare a motivației pe care omul trebuie să o aibă în ceea ce privește închinarea. În continuare, lucrarea de față își propune să prezinte câteva din implicațiile pe care Doctrina Sfintei Treimi le are în: Liturghiile creștine, Sacramentele creștine, Rugăciunile creștine și Imnurile creștine.

⁵⁴ Sf. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, „Despre Biserică și târnosirea ei” și „Explicare despre Sfânta Biserică”, în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței ortodoxe*, Ed. T. Teodorescu, București, 1865-1866, pg. 121, 253. Cf. Și E. Braniște, *Liturgica generală*, București, 1993, pg. 390.

⁵⁵ Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church* (Închinarea în Biserica primară), Ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, pg. 10.

4.1 Sfânta Treime în Liturghiile Creștine.

Primele imnuri ce au avut acces în cadrul liturghiei au fost cântările de origine biblică, cum erau psalmii și scurte părți doxologice din Noul Testament. Datorită faptului că în primele secole problema cea mai controversată era egalitatea și consubstanțialitatea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, primele imnuri ce au acces în ritul cultic sunt cele două doxologii, respectiv doxologia mică și doxologia mare. În ambele cazuri accentul cădea pe aspectul tripersonal al lui Dumnezeu.

După unii teologi doxologia este în totalitate de origine ebraică. Ea a fost preluată de creștini și cu timpul datorită mesajului cu caracter trinitar a devenit specifică acestuia.

Un lucru foarte important, care merită a fi menționat, este existența unei distincții între imnul liturgic și imnul simplu, creștin. Chiar dacă de cele mai multe ori amândouă exprimă același adevăr, dar în cuvinte diferite, în momentul în care un imn devine liturgic, deci este asimilat în liturghie, valoarea lui primește o altă dimensiune, este vorba de dimensiunea cosmică. Din acel moment, el nu este doar purtătorul unei dogme reci, ci devine o dogmă ce comunică cu Sfânta Treime și se comunică plenar celor implicați și misionar celor ce îl aud.

În deceniile și secolele următoare când liturghia era așezată bine în albia cultului bisericesc, semnificația imnului liturgic, din perspectiva doxologică, ia și mai multă amploare datorită îmbogățirii mesajului dogmatic. Această îmbogățire nu este una de dragul îmbogățirii, ci apare ca răspuns la ereziile ce încă tulburau liniștea Bisericii. Realitatea care îi detașa cel mai evident pe creștin în raport cu iudeii, era tocmai acest aspect

doxologic prin care era invocat Dumnezeu sub aspectul tripersonal, adică, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Când se vorbește deci, despre semnificația teologică a imnelor liturgice, trebuie menționat faptul că pe lângă conservarea celor mai importante dogme, imnele liturgice au și valoare teologică. Această valoare constă în aceea că au propus, susținut și au dat într-un mod progresiv o identitate clară credinței și manifestării vieții religioase creștine.

Liturghia este, așadar, imnul de slavă desăvârșit pe care Biserica îl aduce Sfintei Treimi și, totodată, slujba în care rugăciunea devine formulă de credință, instrument de mărturisire și de apărare a credinței în și despre Sfânta Treime.

Liturghia folosește textele Vechiului Testament care vorbesc despre un Dumnezeu unic, dar liturghia nu uită că acest Dumnezeu care s-a revelat în Vechiul Testament în unitatea naturii Sale este un Dumnezeu în trei Persoane distincte, care s-a revelat în Noul Testament. De aceea, liturghia dă un sens trinitar textelor din Vechiul Testament pe care le folosește. De exemplu, „încreștinează” psalmii punând la sfârșitul fiecăruia doxologia trinitară: Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh.

În Noul Testament, liturghia scoate în evidență, în mod deosebit, raporturile ad extra, extratrinitare, cu lumea, în lucrarea de mântuire pe care o înfăptuiesc cele trei Persoane divine, lăsând pe planul al doilea relațiile ad intra, intratrinitare, și natura unică a celor trei Persoane. În acest sens, se poate spune că nu există în liturghie un cult al Dumnezeului unic, după cum nu există vreo sărbătoare dedicată unei singure Persoane din Sfânta Treime: sărbătoarea Tatălui sau sărbătoarea Fiului ori sărbătoarea Duhului Sfânt, ci întotdeauna sunt celebrate acțiunile ad extra, lucrările de mântuire a lumii, înfăptuite de cele trei Persoane divine.

În secolul al 4-lea, intervine o oarecare modificare în tradiția liturgică. În această perioadă, a apărut erezia ariană care nega divinitatea lui Isus Cristos și egalitatea Sa cu celelalte Persoane divine. Ca reacție, liturghia e preocupată să scoată mai bine în evidență structura ontologică, intimă a naturii divine, ca și relațiile intratrinitare, de exemplu egalitatea între Persoanele divine, spre a combate astfel erezia ariană.⁵⁶

Se poate deci remarca faptul că, Liturghia este în mod esențial structurată după schema trinitară: de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt și la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.⁵⁷

4.2 Sfânta Treime în Sacramentele Creștine.

Este ușor de observat structura trinitară a botezului. Felul în care se administra botezul în primele secole ale creștinismului este descris astfel de Hipolit în *Traditio apostolica*:

După ce cel care trebuie să fie botezat a coborât în apă, cel care botează să pună mâna peste el și să spună: „Crezi în Dumnezeu, Tatăl atotputernicul ? ”. Cel care este botezat să spună: „Cred”. Apoi să-l scufunde pentru prima dată, ținând mâna pe capul lui. Apoi să spună: „Crezi în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, născut de la Duhul Sfânt din Fecioara Maria, care a fost răstignit sub Ponțiu Pilat, a murit și a fost îngropat, a treia zi a înviat din morți, s-a suit la ceruri, șade la dreapta Tatălui și va veni să judece pe cei vii și pe cei morți ? ”. După ce a răspuns: „Cred”, să-l scufunde pentru a doua oară. Apoi să spună iarăși: „Crezi în Duhul Sfânt prezent în

⁵⁶ Fiindcă erezia ariană s-a născut și a bătut în Orient, această schimbare de perspectivă, această modificare a tradiției, a avut loc în liturgiile orientale iar în Occident, în acele liturgii care aveau contacte mai strânse cu Orientul, de pildă, liturghia spaniolă, cea galicană și în cea ambroziană, mai puțin însă în cea romană (având în vedere faptul că ereziile nu au avut niciodată priză la Roma).

⁵⁷ Această structură apare în partea centrală a liturghiei, numită rugăciune euharistică sau canon sau anaforă (de la introducere la prefăță până la doxologie inclusiv)

sfânta Biserică spre învierea trupului ? ”. Cel care e botezat să spună: „Cred” și să-l scufunde pentru a treia oară.⁵⁸

Din această triplă mărturisire de credință de la botez avea să se dezvolte ulterior simbolul apostolilor și Crezul niceno-constantinopolitan. Aceasta era, pretutindeni, în primele veacuri ale Bisericii, unica formă de administrare a botezului. După intenția vădită de a combate arianismul, în jurul anului 350, apar două formule recitate după tripla mărturisire de credință și tripla scufundare: „Se botează x în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”, și „Eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. Prima formulă s-a impus în liturghia orientală imediat. A doua s-a impus în Occident abia după secolul al 8-lea.

Cu privire la Cina Domnului, Pr. Lect. Viorel Sava , sublinia:

Comuniunea de iubire cu Dumnezeu și cu semenii este condiție fundamentală pentru participarea la săvârșirea Sfintei Jertfe și la împărtășirea din ea. Urmarea cea dintâi a căderii este „instabilitatea în iubire”, pierderea comuniunii cu Dumnezeu și dezbinarea. Din acest motiv, în primele secole creștine, disciplina canonică, comună Răsăritului și Apusului, interzicea participarea la săvârșirea Sfintei Jertfe și, cu atât mai mult, împărtășirea din ea, a celor care săvârșiseră păcate grave sau erau certați și în dușmănie cu semenii lor.⁵⁹

⁵⁸ Citat preluat din: Pr. Conf. Claudiu Dumea, „Sfânta Treime în Liturgia Romană”, Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine, *Dialog Teologic*, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Pg. 126.

⁵⁹ În rânduiala rugăciunilor de pregătire pentru primirea Cinei, se poate întâlni următoarea povătuire: „Trupul Domnului vrând să-l primești spre hrană, fii cu frică să nu te arzi, că foc este; Sângele Lui vrând să-l bei spre împărtășire mergi și cu cei ce te-au întristat te împacă, și așa îndrăznește de ia hrana sfântă”. *Liturghier*, 280, *Vezi și Matei 5:22-24*. Din ambele texte rezultă clar că se impune cu atât mai mult împăcarea atunci când tu l-ai întristat pe celălalt.

Pe de altă parte, se poate remarca faptul că, nu poate exista comuniune euharistică fără comuniune în credință. Aceasta înseamnă că nu poate exista unire în jurul Cinei Domnului fără unitate de credință.

4.3 Sfânta Treime în Rugăciunile Creștine.

Potrivit regulii generale, rugăciunile sunt adresate Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt: *ad Patrem, per Filium, in Spiritu Sancto*. Conciliul din Hipona (393), la care Augustin a luat parte ca simplu preot, a hotărât: „*Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*”. (Când ești la altar, întotdeauna rugăciunea să fie îndreptată către Tatăl). Rugăciunea trebuia deci să înceapă întotdeauna cu apelativul Dumnezeu sau Doamne, adresat primei Persoane a Sfintei Treimi. Desigur că și Fiul este Dumnezeu și Duhul Sfânt este Dumnezeu, dar în rugăciunea liturgică apelativul Dumnezeu este rezervat primei Persoane a Sfintei Treimi.

Astfel, rugăciunile se adresează în general lui Dumnezeu ca Tatăl, ca Principiu al dumnezeirii, ca Născător al Fiului și ca Purcător al Duhului. El este invocat ca Ziditor (Creator) al lumii, ca Stăpân și Împărat al Universului, ca Părinte al tuturor și ca Izvor sau Origine a tot ce este bun și de folos lumii și omului.

Dumnezeu Fiul este invocat și slăvit în închinarea creștină mai ales ca Răscumpărător sau Mântuitor al lumii. În această calitate, El apare atât ca obiect (primitor) al închinării, deci ca Fiu al lui Dumnezeu, sau Unul din Treime „împreună slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”, cât și ca Mijlocitor al închinării, deci ca Dumnezeu întrupat, prin care harul lui Dumnezeu se pogoară la om și prin care rugăciunile omului se înalță la Dumnezeu și sunt împlinite.

Sfânta Treime, îndreptată spre lume prin figura umană a Fiului, se descoperă, însă, în chip viu prin Duhul Sfânt prin

care se continuă, de fapt, lucrarea de sfințire și de mântuire a lumii realizată de Cristos Domnul. După cum remarcă și Pr. Prof. Dr. Ene Braniște:

Cristos continuă să lucreze în Biserică prin Duhul, de aceea, Dumnezeu, Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi, este invocat și adorat în închinarea creștină ca visternic al harului dumnezeiesc, ca izvor și principiu al sfințirii lumii și al unirii noastre cu Tatăl.⁶⁰

Inițial, toate rugăciunile se încheiau cu formula scurtă: „*Per Christum Dominum nostrum*”. Ulterior, formula de încheiere s-a lungit, fiind menționat și Duhul Sfânt, devenind: „*Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum*”.

Este evident că formula prelungită apare ca reacție la erezia ariană, în ea exprimându-se credința adevărată, unitatea naturii divine, egalitatea și eternitatea celor trei Persoane divine. De asemenea, tot ca o reacție la erezia lui Arius, spre a arăta că Fiul este Dumnezeu ca și Tatăl, încep să se facă excepții de la regula respectată riguros mai înainte, astfel că rugăciunea nu mai era adresată exclusiv Tatălui, ci și lui Isus Cristos. Iar la aceste rugăciuni adresate Fiului a fost necesar să se schimbe și formula de încheiere care devine: „*Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Santi, Deus, per omnia saecula saeculorum*”.

Pentru exemplificare va fi prezentată o rugăciune euharistică care se cunoaște din *Traditio apostolica* a lui Hipolit (cca. 220), din care provine actuala rugăciune euharistică 2 din liturghia romană:

⁶⁰ Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pg.54.

Îți mulțumim, Dumnezeule, prin slujitorul Tău iubit, Isus Cristos, pe care, în timpurile de pe urmă, ni l-ai trimis ca Mântuitor și Răscumpărător și crainic al voinței Tale; El este Cuvântul Tău nedespărțit, prin care ai Creat totul și pe care ai binevoit să-l trimiți din cer în sânul Fecioarei; El fiind zămislit în sânul ei, s-a întrupat și s-a arătat ca Fiu al Tău născut de la Duhul Sfânt din Fecioară. Împlinind voința Ta și dobândindu-ți un popor sfânt, El și-a întins mâinile în timp ce pătimea pentru a-i elibera de suferințe pe cei care au crezut în Tine. Atunci când, vândut fiind, a fost dat de bunăvoie pătimirii, pentru a distruge moartea și a rupe capcanele diavolului, pentru a învinge iadul, pentru a-i lumina pe cei drepți, pentru a restabili ordinea și a vădi învierea, luând pâinea și mulțumind a zis: luați, mâncați, acesta este trupul meu care se frânge pentru voi ; de asemenea, luând potirul a zis: acesta este sângele Meu care se varsă pentru voi. Când faceți aceasta s-o faceți ca memorial al Meu.

Făcând, aşadar, memorialul morții și învierii Sale, îți oferim această pâine și acest potir, mulțumindu-ți că ne-ai făcut vrednici să stăm înaintea Ta și să-ți slujim ca preoți. Și te rugăm să-l trimiți pe Duhul Tău Sfânt asupra ofrandei Sfintei Biserici. Unindu-i, dăruiește tuturor celor care se împărtășesc din aceste lucruri sfinte să se umple de Duhul Sfânt pentru întărirea credinței lor întru adevăr ca să te lăudăm și să te preamărim prin slujitorul Tău, Isus Cristos, prin care să-ți fie cinste și mărire împreună cu Duhul Sfânt în Biserica ta sfântă, acum și în vecii vecilor. Amin.⁶¹

În această rugăciune se poate observa structura trinitară și lucrarea extratrinitară a celor trei Persoane: în prima parte, mântuirea este prezentată ca veniind de la Tatăl, ea se

⁶¹ Rugăciune preluată din : Pr. Conf. Claudiu Dumea, „*Sfânta Treime în Liturgia Romană*”, *Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine*, Dialog Teologic, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Pg. 126-127.

înfăptuiește prin Fiul în a doua parte și se desăvârșește în Duhul Sfânt în a treia parte. Deși formulate diferit, toate canoanele Liturghiei în Orient și Occident urmează această structură trinitară.

Rugăciunea în cadrul închinării este, așadar, specific creștină, ea deosebindu-se de rugăciunea Vechi Testamentală prin fondul său doctrinar. Ea se adresează deopotrivă lui Dumnezeu Tatăl ca și lui Dumnezeu Fiul și Duhului Sfânt, deci Sfintei Treimi.⁶² Chiar în sânul Bisericii creștine ea se deosebește de la o confesiune la alta, fiecare confesiune având un „modus orandi” (fel de a se ruga) specific, prin care se deosebește de celelalte datorită doctrinei și spiritului respectiv care inspiră rugăciunea.

Astfel, rugăciunea a fost definită de Părinții Bisericii ca: „vorbire adresată lui Dumnezeu”. (Hristotom, Omilia 5 la Geneză), „convorbire cu Dumnezeu”. (Grigorie de Nyssa, Cuvânt 1 despre rugăciune), „înălțarea minții către Dumnezeu, sau cererea celor ce se cuvin de la Dumnezeu”. (Damaschin, Dogmatica 3, 24), „ridicarea minții voiei noastre către Dumnezeu”. (Carte de învățătură).

⁶² Liturghiile orientale, urmând în această privință liturghia iudaică, încheie orice rugăciune liturgică cu o doxologie (rugăciune de laudă și preamărire). Liturghia romană nu a urmat această tradiție, dar a stabilit o doxologie ca încheiere pentru toate rugăciunile care compun canonul liturghiei: Prin Cristos, cu Cristos și în Cristos, Ție Dumnezeule, Tată atotputernic, în unire cu Duhul Sfânt, toată cinstea și mărirea în toți vecii vecilor. De asemenea, Liturghia romană cunoaște un număr de doxologii independente, care sunt legate de o altă rugăciune, de pildă: Gloria Patri, Te decet, Gloria in excelsis Deo și Te Deum, toate urmând schema trinitară, inclusiv Gloria in excelsis Deo și Te Deum care în prima parte se adresează Tatălui, în a doua parte Fiului și se încheie cu menționarea Duhului Sfânt. Urmând regula generală, doxologiile se adresau Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt: *ad Patrem, per Filium, in Sancto Spiritu*. Dar, din această formulare, arienii trăgeau concluzia că Fiul este subordonat, inferior, Tatălui. Din acest motiv, în secolele 4-5, formularea doxologiilor în Orient se schimbă. *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto* devine *Gloria Patri et Filio et Spiritu Sancto*. Doxologia: *Te decet laus, te decet hymnus, tibi gloria Deo Patri per Filium in Spiritu Sancto in saecula saeculorum* devine *Tibi gloria Deo Patri et Filio et Spiritu Sancto*. Conjunția „et” pune toate Persoanele divine pe picior de egalitate.

Oricum ar fi definită, rugăciunea este actul esențial, fundamental, al vieții umane religioase, mijlocul de a-l pune pe om în legătură directă cu Dumnezeu prin înălțarea gândului, a inimii, a voinței umane spre El.

4.4 Sfânta Treime în Imnurile Creștine.

Se știe că ființa umană este, în general, de o factură sufletească sensibilă, sensibilitate ce naște adesea bucuria lăuntrică de a cânta. Mulți dintre oameni, fie că au sau nu vreo credință religioasă se „pomenesc” adesea cântând ca rezultat al stării lor interioare și a unui simțământ lăuntric de tristețe sau de bucurie. Datorită acestei vocații umane, de-a lungul secolelor s-a dezvoltat arta poetică, arta imnografică ce a îmbrăcat diferite stilizări exprimând o paletă largă de stări sufletești, visări etc.

În cadrul acestor manifestări umane s-a născut adesea și imne religioase ca o reacție la necunoscut sau ca reacție la diferite stări de frică, imne cărora li se dă o anumită valoare artistică și mitologică. De asemenea, la unele popoare cântarea a fost consacrată chiar mai mult, socotindu-se că prin ea se pot obține unele favoruri.⁶³

Imnurile creștine, deși au și ele un oarecare fond sufletească și sunt cauzate de unele trăiri interioare, totuși în spatele acestora stă întotdeauna Revelația, adică, forța unei argumentări și expunerea unor adevăruri divine. Cântarea bisericească nu a venit ca un răspuns la unele nevoi sentimentaliste și nici ca să răspundă nevoii de noutate sau curiozităților, ci ea a fost întotdeauna caracterizată de un adevăr

⁶³ La hinduși spre exemplu, muzicii i se dădea și o valoare magică de a influența fenomenele naturii și voința oamenilor, originând-o în diferite zeități. Această paletă largă de atitudini față de cântarea religioasă semnifică atât importanța care i s-a acordat cât și o relativă confuzie despre ceea ce este și poate fi cântarea religioasă.

precis. Adevărul acesta este subliniat și de către Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, când spune:

Imnologia a avut la început un caracter mai mult dogmatic, ea fiind stimulată în mare măsură de lupta cu ereticii. În aceste condiții, imnologia s-a transformat într-o adevărată replică dogmatică-doctrinară, așa cum se poate desprinde din textele multor cântări bisericești, ale căror titluri însăși sunt sugestive.⁶⁴

Se poate astfel observa că, imnurile creștine au o cauză precisă, un scop precis și un conținut precis. Ca și astăzi, și atunci era o oarecare distanță între elita teologică și masele de credincioși cărora adevărul teologic le era mai greu accesibil. Această realitate a determinat pe părinții Bisericii să facă uz de imnele religioase ca de o formă ușor accesibilă credincioșilor din Biserică.

Dacă în sinoade speculația teologică era forma și arma de luptă, în fața poporului, singur imnul putea angaja odată cu mintea și fondul afectiv al credincioșilor. Această formă poetică nu mai putea fi, deci, rezervată simplu tălmăcirii pietății sau fiorilor spirituali incidentali și personali, ci trebuia să prindă și o consistență dogmatică precisă, menită a edifica.⁶⁵

Unele din imnurile care pot fi întâlnite în prima parte a Liturghiei, Liturghia Catehumenilor, și care au un conținut trinitar, au vârste venerabile și apar în cadrul Liturghiei din două motive: pe de o parte, pentru a face din întreaga Liturghie un imn de preamărire adresat Sfintei Treimi, iar pe de altă

⁶⁴ Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pg.730.

⁶⁵ Petre Vintilescu, *Despre Poezia Imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, pg.53-54.

parte, pentru a propovădui participanților la închinare învățătura despre Sfânta Treime.

Doctrina Sfintei Treimi și însușirile lui Dumnezeu pot fi întâlnite și într-una din cele patru Doxologii mari de la sfârșitul Utrenierului. Împărate ceresc, Dumnezeule părinte, Atotțiitorule, Fiule, Unule născut, Isuse Cristoase și Duhule Sfinte. Doctrina este formulată simplu și fundamental în Tropoarele Sfintei Treimi din Utrenier, în Cântări la Miezonoptică:

Cuvine-se cu adevărat a lăuda pe Treimea cea mai presus de dumnezeire, pre Tatăl, cel fără de început, și a toate lucrător, pre Cuvântul cel împreună fără de început, carele din Tatăl mai înainte de veci, fără stricăciune s-a născut, și pre Sfântul Duh, cel din Tatăl fără de ani se purcede. Să laudăm toți cum se cuvine pre Dumnezeu, cu cântări dumnezeiești, pre Tatăl și pre Fiul și pre Duhul cel dumnezeiesc, stăpânirea cea în trei ipostasuri, o Împărăție și o Domnie, pe care o laudă toți pământenii și o slăvesc puterile cerești care de toți cu credință este închinată. Unimea cea după ființă pre cea în trei ipostasuri.⁶⁶

Cea mai importantă parte a Liturghiei este Anaforaua⁶⁷ liturgică sau Rugăciunea Sfintei Jertfe, cu cele patru părți componente ale ei: marea rugăciune euharistică, anamneza, epicleza⁶⁸ și dipticele⁶⁹.

⁶⁶ Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pg.730-731.

⁶⁷ Anaforaua liturgică este precedată de o serie de elemente care pregătesc pe slujitori și întreaga comunitate în vederea participării la cele două momente care urmează: sfințirea darurilor și împărțirea. Aceste elemente pregătitoare constau în dialogul dintre preotul slujitor și comunitate, concretizat în formula: „Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim”, rostită de preot, iar comunitatea (corul) răspunde: „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită ; urmează apoi sărutarea păcii și rostirea Crezului.

⁶⁸ Invocarea Sfântului Duh ca să sfințească darurile de pâine și vin.

⁶⁹ Rugăciune de mijlocire generală pentru cei vii și pentru cei morți.

Concluzionând, se poate spune că la fiecare moment al ei, închinarea îi aduce aminte omului, și recapitulează, dimensiunea trinitară a lui Dumnezeu, care se oferă ca model de iubire și comuniune pentru relațiile dintre oameni spre a-i atrage tot mai mult în comuniunea de iubire cu El.

5. Concluzii finale.

Din cele prezentate mai sus, rezultă câteva concluzii importante pentru viața creștină trăită în perspectiva mântuirii, pentru viața de închinare la care omul este chemat să participe și pentru dialogul interteologic.

Prin însuși actul botezului săvârșit în numele Sfintei Treimi, credinciosul este invitat și făcut părtaș la un mod de viață fundamentat pe iubire și comuniune. Prin același act el dobândește o „conștiință treimică” ce-l determină la o viață plină de iubire și care tinde mereu spre comuniune.

Misiunea fiecărui mădular în parte, cât și a întregului Trup tainic al lui Cristos , impune astăzi o consolidare permanentă a conștiinței treimice. Astfel, întreaga viață de închinare va fi un imn adresat permanent Sfintei Treimi. În felul acesta, Sfânta Treime va sălășlui printre oameni și în oameni, împărăția lui Dumnezeu devenind pentru fiecare o realitate prezentă.

În dialogul interteologic și interbisericesc este necesar, așadar, să se descopere că Sfânta Treime este modelul Bisericii, dar și temeiul și centrul manifestărilor liturgice.

Când acest fapt va fi conștientizat de toți, crezut și trăit de toți, nu numai Biserica va fi plină de treime, ci întreaga viață a omului, cât și relațiile dintre oameni. În acest stadiu al cunoașterii și al relațiilor dintre creștini nu va fi vorba de „învingători și învinși, ci de frați împăcați între ei, care

preamăresc cu adevărat Treimea ca structură a supremei iubiri”.⁷⁰

Sfânta Treime este , aşadar, temeiul iubirii şi comuniunii inter-umane, dar şi modelul şi sursa iubirii şi comuniunii. Prin urmare, orice îndepărtare a conştiinţei trinitare de experienţa credinţei, orice eliminare a prezenţei sale din viziunea creştină despre lume, va slăbi creştinismul.

⁷⁰ D.I. Ciobotea, Dorul după Biserica nedespărţită sau apelul tainic şi irezistibil al iubirii treimice, *Ortodoxia* 34, 4, 1982, pg. 598.

INFLUENȚA PURITANISMULUI ȘI A PIETISMULUI ASUPRA SPIRITUALITĂȚII BAPTISTE

Lector drd. Sorin BĂDRĂGAN
Universitatea din București

Lipsa unei spiritualități ‘credibile, coerente și distinctive’ este una din marile slăbiciuni ale evanghelicilor contemporani, implicit a baptiștilor. Aceasta nu înseamnă că baptiștii nu au spiritualitate specifică, ci doar că ea nu a fost structurată coerent. Astfel, generații de baptiști de-a lungul anilor nu s-au putut bucura de izvorul de energie și vitalitate spirituală pe care o literatură de viață spirituală le conferă.

Un alt aspect important ce denotă oportunitatea articulării unei spiritualități baptiste este faptul că s-a remarcat o creștere spectaculoasă a interesului în spiritualitate a oamenilor de astăzi. Programul societăților contemporane care au încercat să împingă omul spre un activism contagios, spre o orientare exclusiv asupra materialului, acest program așadar, pare a nu fi reușit în totalitate. Căutarea după „altceva” a dus la îmbrățișarea în număr mare față de alte perioade a unor secte ezoterice ce promiteau o spiritualitate spectaculoasă în misticismul ei.

Comunitățile baptiste sunt provocate așadar să producă o literatură de spiritualitate pe de o parte pentru a încuraja credincioșii mai vechi și mai noi în viața lor de credință, iar pe de altă parte pentru a oferi o alternativă viabilă celor ce caută spectaculosul în diferite mișcări mistice.

Lucrarea de față își propune să exploreze una din cele mai importante relații ale spiritualității baptiste, și anume cea cu mișcarea puritană și cu cea pietistă. Influența acestor două mișcări asupra

modului în care bapțiștii și-au înțeles chemarea la a trăi după standardele lui Cristos într-o lume căzută a fost semnificativă, definitorie. De aceea, lucrarea aceasta începe cu o definiție a acestui concept de „spiritualitate” și continuă cu o scurtă prezentare istorică și ideologică a mișcărilor puritană și pietistă. Apoi va fi analizat modul în care aceste două mișcări au influențat mari lideri bapțiști încă de la începutul istoriei baptiste. După aceasta se va discuta modul în care cele două mișcări au avut un impact asupra spiritualității baptiste, precum și relevanța lor pentru problemele spiritualității baptiste contemporane.

1. Definirea conceptului de ‘spiritualitate’

Este important să se definească acest concept de spiritualitate, dat fiind faptul că el este pe de o parte complex, iar pe de cealaltă parte mai puțin folosit în cercurile evanghelice, implicit baptiste.

Cuvântul ‘spiritualitate’ vine din latinescul *spiritualitas*, traducerea grecescului *pneuma* care înseamnă “aparține Duhului.” Începând cu secolul al xii-lea, spiritualitatea este caracterizată de separare și diviziune: separare a spiritualității de teologie, a afectivității de cunoaștere; apoi a apărut o limitare treptată a intersului pentru experiența spirituală subiectivă, altfel spus, spiritualitatea a fost separată de praxis-ul social și de etică, așa după cum explică corect teologul Philip Sheldrake.¹

Protestanții au început să folosească termenul „spiritualitate” în a doua jumătate a secolului al xx-lea, în primele șase decenii remarcându-se o reținere în utilizarea acestui cuvânt. Ideea paulină preluată de Luther, și anume spiritualitatea văzută ca fiind ‘viața în lume orientată înspre Dumnezeu’ este o abordare holistă a spiritualității ce încearcă să evite două extreme ale înțelegerii acestui concept: pe de o parte spiritualitatea văzută ca o disciplină pur intelectuală, care se adresează minții doar, iar pe de altă parte, o

¹ Philip Sheldrake ‘What is Spirituality?’ în Kenneth J. Collins (ed.) *Exploring Christian Spirituality* [Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000], pp. 30, 32.

abordare exclusiv interioară, care nu se relaționează deloc la realitățile lumii înconjurătoare.² Una din preocupările evanghelice în legătură cu spiritualitatea a fost aceea că deseori accentul cade pe activitățile și practicile umane ca scopuri în ele însele, decât să fie văzute ca mijloace pentru o aprofundare a relației personale cu Dumnezeu.³

O definiție comprehensivă a spiritualității creștine este oferită de Alister McGrath; pentru el spiritualitatea creștină este

trăirea unei vieți creștine depline și autentice, prin a îmbina ideile fundamentale ale creștinismului și întreaga experiență a trăirii pe baza și în cadrul scopului credinței creștine. Spiritualitatea este o sinteză creativă și dinamică dintre credință și viață, născută din dorința de a trăi credința creștină în mod autentic, responsabil, eficient și complet.⁴

Această definiție surprinde elementele fundamentale ale spiritualității, însă poate fi completată de ceea ce afirmă Gordon S. Wakefield, care subliniază și caracterul formator și motric al spiritualității; pentru el spiritualitatea este „suma forțelor, influențelor, crezurilor, disciplinelor conștiente sau nu, care ne conduc, determină motivațiile noastre și conturează personalitățile noastre.”⁵ Wakefield merge mai departe și evidențiază dimensiunea pneumatologică a spiritualității; așadar el vorbește despre spiritualitate ca fiind rezultatul unui proces complex al lucrării Duhului Sfânt în omul condiționat de contextul social și cultural al vremurilor lui. În sensul acesta, spiritualitatea cuprinde o paletă largă de experiențe religioase: rugăciunea în toate formele ei, închinarea, praxisul, disciplina și stadiile vieții religioase.⁶ Aceeași linie este urmată și de Philip Sheldrake care consideră că spiritualitatea caută

² Alister E. McGrath *Evangelical Spirituality. Past glories, present hopes, future possibilities* [St Antholin's Lectureship Charity Lecture, 1993], p. 7.

³ McGrath, p. 14.

⁴ Alister McGrath *Spirituality. An introduction*, London: blackwell Publishers, 1999, p. 9.

⁵ Gordon S. Wakefield *Groundwork of Christian Spirituality*, [London: Epworth Press, 2001], p. 2.

⁶ Idem, p. 4-7.

să exprime răspunsul uman conștient dat lui Dumnezeu, care este în același timp și personal și eclesial; așadar, ea este, într-o definiție pe cât de scurtă pe atât de exhaustivă, „viața în Duhul.”⁷

Un aspect central este că spiritualitatea își derivă identitatea din convingerea creștină ca ființele umane sunt capabile de a intra într-o relație cu Dumnezeu care este, în același timp, transcendent și imanent, în sensul că El poate locui în creatura Sa; această relație este trăită în cadrul unei comunități a credincioșilor în care locuiește Duhul Sfânt.

Sandra Schneiders arată trei aspecte care pot fi desemnate de termenul „spiritualitate”: o dimensiune fundamentală a ființei umane, experiența trăită ce actualizează acea dimensiune și disciplina academică ce studiază acea experiență; aceasta lucrare abordează cel de-al doilea aspect.⁸

Schneiders continuă prin a prezenta factori determinanți pentru spiritualitate: teologia personală sau comunitară, personalitatea creștinului, caracteristicile denominaționale și atitudinile față de lume, cultură și istorie, acestea din urmă depășind barierele denominaționale.⁹ Istoria joacă un rol important în trasarea spiritualității prin particularitățile de o mare forță socială și psihologică aduse de evenimente cum ar fi: războaie, lupte pentru putere, descoperiri și aparente accidente ale vieții umane; de asemenea, importante sunt locația geografică și cultura în care trăiește o persoană. Situația grupului sau individului este importantă pentru discuția despre spiritualitate, aici fiind vorba și de factori estetici, psihologici și sociologici. Acest impact al diferențelor personalității și al mersului vremii ar putea conduce spre concluzia că se poate vorbi despre tot atâtea spiritualități câți creștini; totuși,

⁷ Sheldrake, p. 25.

⁸ Sandra Schneiders “Introduction to spirituality” în Kenneth J. Collins (ed.) *Exploring Christian Spirituality* [Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000], pp. 8-12.

⁹ Idem, pp. 14-15.

este mai corect să se vorbească de mai multe tipuri de spiritualitate generale actualizate în viața de credință personală a fiecărui creștin.

2. Spiritualitatea mișcărilor puritană și pietistă

2.1. Mișcarea puritană

Mișcarea puritană a apărut mai întâi în Biserica Anglicană în secolul al xvi-lea; ea a constituit o încercare de continuare a Reformei începute de Reformatorii magisteriali de pe continent. Puritanii au considerat așadar că Biserica Anglicană, deși se desprinsese de papalitate, mai păstra multe „urme” ale acesteia; în consecință, puritanii au dorit o „purificare” a bisericii printr-o întoarcere totală la principiile biblice, Scriptura fiind considerată regula infailibilă de credință și viață.

2.1.1. Scurt istoric

Anglia a fost condusă de dinastia Tudorilor între 1485 și 1603; acești domnitori au creat un stat puternic național, bazat pe clasa de mijloc, căreia i s-au oferit condiții propice dezvoltării afacerilor în schimbul susținerii casei regale. Pe fondul unei nemulțumiri cauzate de marile proprietăți de pământuri deținute în Anglia de Biserica Romano-Catolică, precum și al sumelor mari de bani ce ieșeau din țară luând calea Romei și concurența tribunalelor bisericești față de cele regale, domnitorii englezi s-au distanțat de Roma, culminând cu proclamarea lui Henry al viii-lea ca “singurul cap al Bisericii Angliei pe pământ.”¹⁰ Astfel s-a născut Biserica Anglicană, care inițial a constituit o rupere politică mai degrabă decât religioasă. Mișcarea puritană a apărut ca reacție față de numeroasele “urme de papalitate” din Biserica Anglicană, pe care doreau să o “purifice” conform cu principiile biblice. Momentul începutului mișcării puritane este disputat, mai multe date fiind oferite, dar este verosimil să se afirme că mișcarea s-a conturat pe parcursul mai multor ani, respectiv 1570-1580. Câțiva din pastorii și predicatorii care prin părtășia

¹⁰ Earle E. Cairns *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine* [Oradea: Societatea Misionară Română, 1992], p. 322.

duhovnicească au contribuit mult la începerea mișcării sunt: Richard Greenham, Henry Smith, John Dodd și William Perkins.¹¹ Puritanii s-au bucurat de susținerea clasei mijlocii, precum și a nobilimii de la țară; Universitatea din Cambridge a devenit un centru universitar folosit de puritani pentru a reforma teologia și modul de conducere al Bisericii Anglicane. Regina Elisabeta a fost urmată la tron de domnitori care au refuzat să implementeze toate reformele propuse de puritani: regele James I a sponsorizat o traducere a Bibliei, dar nu a acceptat guvernarea prezbiteriană propusă de puritani. Aceștia ating apogeul influenței politice prin implicarea lui Oliver Cromwell în Războiul civil (1642-1646) dintre armata Parlamentului și cea a regelui Carol. Acesta din urmă este prins și executat, context în care Cromwell este proclamat Protectorul Angliei și conduce țara între 1649-1658. În această perioadă Angliei îi este impus un stil de viață puritan, considerat prea auster de către populație. După moartea lui Cromwell, puritanii au scăzut din ce în ce mai mult în ceea ce privește influența politică, cea spirituală continuând însă până în contemporaneitate.¹²

2.1.2. Caracteristici ale spiritualității mișcării puritane

Scopul mișcării puritane a fost promovarea unei vieți spirituale stricte și practice, în particular, cât și în public. Spiritualitatea puritană poate fi descrisă ca fiind centrată în două aspecte fundamentale: pe de o parte lupta împotriva păcatului și, implicit, imperativul unei vieți pioase, iar pe de altă parte rolul central pe care Scriptura l-a avut în viața publică și privată în materie de credință și trăire.

Prima caracteristică a puritanismului a fost că s-a concentrat pe eradicarea păcatului atât la nivel personal, cât și în dimensiunea publică, pentru că păcatul era cel care atrage mânia lui Dumnezeu. În ceea ce privește păcatele vieții publice, cele combătute erau

¹¹ Erroll Hulse *Cine sunt Puritanii și care este doctrina lor* [Oradea: Editura Făclia, 2002], p. 41.

¹² Cairns, pp. 332-334.

secularizarea zilei de duminică, pe care puritanii o considerau a fi Sabatul Vechiului Testament, abuzul alcoolului; erau criticate și multe practici ale Bisericii Anglicane păstrate de la Biserica Catolică: folosirea ritualurilor și a veșmintelor în biserică, folosirea zilelor sfinților, semnul crucii, a nașilor la botez, a odăjdiilor de către preot și înghenuncherea la Cină. În ceea ce privește viața personală, dorințele păcătoase și diluarea credinței și rugăciunii au fost des atacate.

Puritanismul pune mult accent pe conștiință, care are drept implicație creșterea sentimentului de păcătoșenie al persoanei; această percepție duce la o mai mare dorință a credinciosului după cer, unde păcatul și vina nu vor mai fi. Tot în cadrul mișcării puritane se observă o tensiune între cerința pentru toleranță religioasă și, pe de altă parte, zelul de a schimba societatea după modelul biblic. În ciuda nemulțumirilor referitoare la viața bisericii, cei mai mulți dintre puritani nu au părăsit biserica anglicană pentru că nu au vrut să afecteze unitatea bisericii. Au căutat însă să se întâlnească în grupuri mici în afara serviciilor religioase de la biserică; în modul acesta, puritanii se apropiau sincer de învățătura Scripturii și își împărtășeau experiențele personale cu Dumnezeu.

Cea de-a doua caracteristică a spiritualității puritane este centralitatea Scripturii în toate aspectele vieții private, cât și publice. Puritanii au dezvoltat doctrina despre Scriptură și în contextul disputelor teologice cu quakerii și cu alte grupuri care nu se aliniau învățăturilor lor;¹³ pentru puritani, Biblia era autoritară și puternică, cuvintele prezente ale lui Dumnezeu, cuvinte ‘intrinsec, cât și instrumental’; modul în care Dumnezeu abordează fiecare aspect al personalității noastre: voință, rațiune, emoții și caracter. În opinia puritanilor, Biblia trebuie înțeleasă în termenii revelației progresive a lui Cristos, citită în contextul ei istoric original și trebuie acceptat că se interpretează singură. Mai mult, Scriptura este inspirată în conținut

¹³ Peter Adam *Word and Spirit. The Puritan – Quaker debate*, St. Antholin's Lectureship Charity Lecture, 2001, p. 5.

și folosită de Duhul și în prezent fiind infailibilă în învățătura ei. Din punctul de vedere al revelației lui Dumnezeu ca Sfântă Treime în chiar natura Scripturii, aceasta este Cuvantul lui Dumnezeu prin Duhul Său despre lucrarea Lui prin Fiul Său sau “Cuvintele Duhului lui Dumnezeu despre lucrarea Fiului Său.”¹⁴

Puritanii și quakerii au perceput diferit modul în care Dumnezeu vorbește oamenilor – primii au afirmat că vorbește prin Scriptură, cei din urmă au crezut că Dumnezeu vorbește imediat, și nu prin Scriptura. Puritanii susțineau – ca și baptiștii – că cuvintele Duhului erau Scripturile. În acest sens, a aștepta să fie auzite cuvintele lui Dumnezeu în Biblie și prin predicator era un semn al smereniei înaintea lui Dumnezeu.

Această insistență pe centralitatea și autoritatea de netăgăduit a Scripturii a făcut din puritani un grup care și-a însușit foarte bine principiile biblice susținute și de Reforma din Europa continentală. Cu accentul lor pe lupta interioară și comunitară împotriva păcatului, puritanii și-au perpetuat influența și asupra veacurilor viitoare în istoria Angliei, precum și în afara lor.

O altă caracteristică a mișcării puritane este întâietatea predicării în cadrul închinării bisericii. La baza lucrării de predicare puritane au stat trei principii fundamentale: înțelegerea că scopul unic al predicării este convertirea, hrănirea și susținerea poporului lui Dumnezeu, apoi faptul că viața predicatorului trebuie să reflecte realitatea lucrurilor pe care le predică și că rugăciunea și studierea temeinică a Scripturilor sunt necesare pentru o predicare eficientă.¹⁵

O a patra caracteristică a mișcării puritane este accentul pus pe învățătura privind siguranța mântuirii. Puritanii tratează această doctrină în capitolul xviii al *Mărturisirii de credință de la Westminster*. Așadar, ei identifică trei aspecte ale temelei siguranței mântuirii: în primul rând, temelia subiectivă a realității obiective a Cuvântului lui Dumnezeu, care conține făgăduințe pentru cei

¹⁴ Idem, p. 39.

¹⁵ Hulse, op. cit., p. 161.

credincioși; apoi, temelia subiectivă a dovezilor lăuntrice și, în ultimul rând, mărturia subiectivă a Duhului înfierii, care mărturisește împreună cu duhurile noastre.¹⁶

O a cincea caracteristică a mișcării puritane este accentul pus pe dusciplina în viața creștină. Imperativul puritan de “purificare” a bisericii de toate vestigiile romano-catolice a dus la dezvoltarea unor reguli riguroase în ce privește aspecte practice ale vieții religioase cum ar fi: respectarea zilei Sabatului și pedepsirea celor ce nu o fac, delimitarea de tot ceea ce era “lumesc”, necesitatea dezvoltării unei vieți de căsnicie bazate pe principiile biblice. Puritanii au considerat că cei justificați prin credință sunt legați pentru totdeauna de Lege și Evanghelie, care erau, pentru ei, identice în substanță, și radical distincte.¹⁷

2.2. Mișcarea pietistă

Mișcarea pietistă a fost un răspuns față de dogmatismul teologilor luterani ai secolelor al xvi-lea și al xvii-lea, precum și față de raționalismul filozofilor din aceeași perioadă. Astfel, pietismul considera că esența creștinismului nu este doctrina sau raționalismul, ci manifestarea unei credințe vii, dovedite în evlavie personală.¹⁸

2.2.1. scurt istoric al mișcării pietiste

În 1670 Philip Jakob Spener (1635-1705), un pastor protestant din Frankfurt, Germania a pus bazele unor *collegia pietatis* (“colegii ale pietății”) care erau grupuri de credincioșilor care se întâlneau pentru a medita împreună asupra Scripturii și pentru a împărtăși experiențele spirituale personale. Viziunea lui Spener a fost aceea de a provoca toate bisericile de a avea o dorință profundă după sfințenie; el a publicat programul său spiritual în cartea sa *Pia Desideria* (‘Dorințe pioase, sfinte’).¹⁹

¹⁶ Idem, pp. 147, 148.

¹⁷ Mark Ellingsen *Reclaiming our roots. An inclusive introduction to church history* [vol. II, Harrisburg: Trinity Press International, 1999], p. 177.

¹⁸ Idem, p. 160, 161.

¹⁹ Cairns, p. 375.

Spener a dorit să vadă o revigorare a interesului pentru Scriptură și mai multe predici care să provoace credincioșii în biserici; scopul său era obținerea ‘preoției spirituale’ care se baza pe Prezența Duhului Sfânt în viața credinciosului îl obliga pe acesta să îi zidească în credință pe ceilalți credincioși și să se roage pentru ei. Spiritualitatea lui Spener a avut un accent escatologic, el crezând într-o îmbunătățire a realității vieții spirituale a bisericii și în întoarcerea la Dumnezeu în masa a evreilor.

Spener considera că este crucial ca eforturile să fie orientate spre schimbarea interiorului unei persoane, în modul acesta evitându-se capcana ipocriziei, manifestată prin însușirea unor virtuți exterioare ce nu sunt o reflecție a unei schimbări fundamentale interioare.

August Hermann Francke (1663-1727), un profesor la Universitatea din Halle, a continuat munca lui Spener, dar a considerat că circumstanțele exterioare sunt determinante pentru pietatea interioară. Astfel, pentru că oamenii să creadă, ei trebuie să scape de sărăcie, singurătate și dependență. Credincioșii sunt chemați, după opinia lui Francke, să poarte de grijă aproapelui; ridicarea de către Francke a unui orfelinat în 1695, a câtorva școli și a unui azil pentru cei fără casă a fost aplicarea principiilor enunțate mai sus. De asemenea, lucrarea misionară a fost mult încurajată.²⁰

Contele Nikolau von Zinzendorf a fost unul din liderii mișcării pietiste; el a perceput mandatul său în a convinge creștinii din Europa și America de unitatea lor în ciuda diferențelor denominaționale, aspect pus în practică în cadrul comunității de la Herrnhut, unde se aflau credincioși din diverse grupuri creștine; el le spune membrilor comunității:

Herrnhut...trebuie să rămână într-o permanentă legătură a dragostei cu toți copiii lui Dumnezeu care aparțin diferitelor grupuri religioase. Trebuie ca ei să nu judece pe nimeni, să nu intre în dispute

²⁰ Gordon Mursell *The story of Christian Spirituality* [Oxford: Lion Publishing, 2001], pp. 179-182.

cu alții, nici să nu se comporte urât față de ceilalți, ci mai degrabă să caute să mențină între ei doctrina evanghelică pură, simplitatea și harul.²¹

Contele Zinzendorf a avut o contribuție importantă și în ceea ce privește dimensiunea spirituală a comunității; așadar, comunitatea de la Herrnhut, condusă de conte, s-a rugat îndelung pentru trezirea spirituală a bisericii din întreaga lume și pentru o ofensivă misionară mondială. Rugăciunea neîntreruptă realizată prin mijlocirea unor grupuri mici a dus la ceea ce Zinzendorf a numit ‘Rusaliile de la Herrnhut’, din ziua de 13 August 1727. După acest eveniment, comunitatea a început o campanie misionară fără precedent, numeroase grupuri de credincioși lucrând la facerea corturilor pentru misiunile de peste hotare, în timp ce alte grupuri vizitau diferite denominațiuni.²²

2.2.2. Caracteristici ale spiritualității mișcării pietiste

Pietismul german a apărut ca reacție față de dogmatismul și abordarea teoretică a învățăturilor creștine din bisericile luterane și reformate care au adoptat o ortodoxie seacă. Se poate vorbi de cinci caracteristici principale ale pietismului:

Esența creștinismului se regăsește în relația personală a individului cu Dumnezeu; pietiștii au luptat împotriva formalismului religios, accentuând așadar răspunsul interior dat lui Dumnezeu – de aceea în terminologia pietistă apar frecvent cuvinte ca ‘experimental’, ‘interior’ sau ‘personal’. Pentru pietiști, siguranța mântuirii este bazată nu pe o autoritate exterioară cum ar doctrina infailibilității, sau succesiunea apostolică sau corectitudinea crezurilor, ci pe *experimentarea* relației personale cu Dumnezeu.²³

²¹ Nicolas Ludwig von Zinzendorf ‘Uniunea fratească și înțelegere a la Herrnhut’ în Peter C. Erb *Pietists. Selected writings* [Londra: SPCK, 1983], p. 325.

²² Lovelace, p. 221.

²³ Stoeffler, pp. 13-15.

O a doua caracteristică este idealismul religios al pietismului; acesta a fost exprimat prin cuvinte cum ar fi ‘întreg’, ‘perfect’ sau ‘total’. Pietiștii au vorbit de tensiunea dintre *status quo* (starea actuală) și *status ad quem* (starea ideală); această diferențiere este prezentă și în scrierile puritane, care susțin că cei ce pretind a fi creștini, de fapt nu sunt, pe cand ‘credincioșii’ sunt. Această nemulțumire cu starea de fapt a lucrurilor a dus la concentrarea eforturilor pe dimensiunea personală a sfințirii vieții, printr-o ruptură totală de viața veche, o completă dedicare față de viața nouă în Cristos și o acceptare totală a tuturor implicațiilor noii vieți de credință.²⁴

Predicarea pietistă accentua conceptul celor două căi, mesajele fiind foarte categorice în ceea ce privește pe cei aflați pe ‘calea largă’ – în felul acesta se remarcă aspectul etic mai degrabă decât teologic al predicării pietiste. Legat de idealismul religios al pietismului este și implicarea evanghelistă și misionară, mandate pe care pietiștii le-au luat în serios.

Cea de-a treia caracteristică a pietismului este accentul biblic pus în orice aspect al vieții personale sau comunitare. Deși pietismul a împărtășit cu misticismul medieval o tendință spre ‘experientialism’ și idealismul religios, cel dintâi diferă total de cel de-al doilea curent în ceea ce privește biblicismul, acesta fiind influența orientării practice a puritanismului și a anabapțiștilor evanghelici ale căror lucrări nu le erau străine pietiștilor.²⁵ Etica lor era bazată pe învățătura Noului Testament, așa cum au înțeles-o ei – chiar și opoziția lor față de abuzul cu alcool, îmbrăcăminte nemodestă, ornamentarea excesivă a trupului, distracțiile, dansul etc, era o încercare de aplicare a eticii pauline la contextul contemporan. Extrema care a constituit un pericol permanent pentru pietism a fost legalismul, aceasta din cauza rigidității cu care pietiștii priveau relația dintre legea lui Dumnezeu și notiunea de libertate creștină.²⁶

²⁴ Idem, p. 16.

²⁵ Stoeffler, p. 20.

²⁶ Idem, p. 22.

Pietismul își are rădăcinile în reforma protestantă, fiind ceea ce ei înșiși susțineau, și anume ‘a doua fază a Reformei’; în sensul acesta, el este o extensie a principiului reformei la viața creștină. Pietiștii au căutat să pastreze linia doctrinară a Reformei și să ducă mai departe dinamica ei spirituală; uneori lucrul acesta a fost posibil prin rămânerea în cadrul diferitelor denominațiuni de la acea vreme, alteori însă fiind necesară o separare prin pierderea statutului sau chiar prin persecuție.

O altă caracteristică importantă a mișcării pietiste a fost accentul pus pe doctrina nașterii din nou. În sensul acesta, liderii pietiști îndemneau comunitățile pietiste să examineze cu atenție pe candidații la botez; din partea acestora din urmă se aștepta să demonstreze că sunt “creștini adevărați”, cu o credință personală profundă și care au experimentat nașterea din nou. După opinia pietiștilor, doar cei născuți din nou pot trăi principiile biblice, pentru că ei sunt parte cu adevărat din familia lui Dumnezeu și au experimentat lucrarea de transformare a Duhului Sfânt.²⁷

O a cincea caracteristică a mișcării pietiste este importanța atribuită doctrinei preoției universale a credincioșilor. Pentru pietiști, aceasta doctrină trebuie să ducă la o diferențiere mai puțin accentuată între laici și cler, și, în același timp, acordarea de mai multe responsabilități tuturor credincioșilor dintre comunitate creștină. Principiul preoției universale înseamnă pentru pietiști că laicii sunt chemați la o viață mai intensă de studiu și evlavie personală. În felul acesta pietiștii subliniază aspectul sfințirii în viața de credință, aspect mai puțin tratat de Luther, care a vorbit aproape exclusiv despre justificarea prin credință.²⁸

²⁷ Gonzales, pp. 206, 207.

²⁸ Ibidem.

2.3. Elementele comune ale vieții spirituale ale mișcărilor puritană și pietistă

Ar fi util ca mai întâi să se remarce câteva deosebiri între cele două mișcări de reînviore a vieții bisericii. Astfel, se poate afirma că pietismul a fost mai mult interesat de aprofundarea și întărirea vieții devotionale a oamenilor decât corectitudinea definirii teologice sau a formei liturgice. Pietismul urmează linia a ceea ce F. Ernest Stoeffler numește ‘tradiția experimentală’ de-a lungul istoriei bisericii; în opinia teologului, puritanismul și pietismul sunt parte a aceluiași fenomen – ‘protestantismul experimental’, și cele două mișcări trebuie tratate ca o unitate esențială.²⁹ Teologul continuă prin a identifica pietismul cu aripa ‘spirituală’ a puritanismului, adică cei care erau interesați de practicarea pietății, și nu cu puritanismul ca entitate politică.

Pe de altă parte, grupurile puritane au avut o abordare diferită și la nivelul teoretic, cât și în practica în ceea ce privește acceptarea ideilor lor: biserica puritană prezbiteriană încerca să obțină controlul întregii țări aplicând disciplina și celor care nu erau parte a ‘grupului celor sfinți’ – în acest sens, nu exista nici o diferență între modelul bisericii catolice pe care prezbiterienii puritani îl atacau cu atâta vehemență și încercarea lor de a folosi forța statului pentru a impune standardele lor. Aceasta ducea implicit la o alianță strânsă între stat și biserică. Pe de altă parte, baptiștii au militat încă de la începutul secolului al XVII-lea pentru toleranță religioasă; baptiștii generali au constituit primul grup care a promovat această doctrină cel puțin în Anglia.³⁰ În 1615, Thomas Helwys scrie regelui un pamflet intitulat ‘Persecution for religion judged and condemned’ (‘Persecuția religioasă judecată și condamnată’) pentru a cere libertate religioasă tuturor supușilor curții regale; cererea baptistului Helwys a fost considerat o rebeliune față de autoritățile

²⁹ F. Ernest Stoeffler *The rise of Evangelical pietism* [Leiden: E.J.Brill, 1965], pp. 6-8.

³⁰ G. Kitson Clark *The English inheritance* [Londra: SCM Press, 1950], p. 106.

ecleziastice și civile; Helwys spune: ‘nici un om nu ar trebui persecutat pentru religia lui, adevărată sau falsă.’³¹

Una din criticile posibile aduse înțelegerii care constă în identificarea totală între puritanism și pietism este cea a lipsei de probe a unor ‘istorii locale’ prezentate în detaliu; în ceea ce privește însă conținutul ideologic al celor doua mișcări, nu se poate nega legătura strânsă între puritanismul britanic și pietismul continental. Max Weber afirma lucrul acesta în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*: ‘pietismul s-a rupt mai întâi din mișcarea calvinistă din Anglia, și mai ales din Olanda...’³²

Teologul Ralph Bronkema accentuează însă similitudinile dintre cele două mișcări; el afirmă că puritanismul și pietismul sunt asemănătoare în multe feluri: amândouă au fost tendințe religioase mai degrabă decât sisteme doctrinare, amândouă au ținut la reformarea vieții, au fost reacționare, au fost capabile să se combine cu sisteme religioase variate, amândouă au fost entuziaste religios, ascetice, legaliste, amândouă au accentuat mai degrabă voința decât rațiunea și amândouă s-au concentrat pe practica pietății. După ce recunoaște aceste similitudini, Bronkema încearcă să arugamenteze – neconvingător însă – că cele două mișcări au fost diferite pentru că una (pietismul) a reactionat față de ‘ortodoxia moartă’, în timp ce puritanismul a reactionat față de imoralitatea bisericii și a societății.³³ Nuanțele fiecăreia dintre ele sunt datorate mai degrabă poziționării geografice diferite a ariei de manifestare, ele împărțind aceleași principii fundamentale.

Puritanismul și pietismul au oferit și o înălțare a personalității umane, au oferit o valoare mai mare potențialului omului de rând din societatea întunecată a secolului al XVII-lea.³⁴ Într-un fel,

³¹ Thomas Helwys *Persecution for religion judged and condemned* [London, 1615, reprinted London: Wighhtman and Cramp, 1827], p. 9.

³² Max Weber *Etica protestantă și spiritul capitalismului* [București: Editura Antet, 2004], p. 95.

³³ Ralph Bronkema *The Essence of Puritanism* [Goes: Oosterbaan and Cointre Books, 1929], pp. 70f.

³⁴ Idem, pp. 108-9.

același lucru l-a făcut și mișcarea baptistă cu accentul său pus pe rolul important al relației individului cu Dumnezeu în economia mântuirii.

3.Lideri baptiști și mișcarile puritană și pietistă.

3.1. Roger Williams

Roger Williams a fost unul din primii lideri baptiști din Anglia; el a emigrat în 1631 în Massachusetts și în scurt timp a intrat în dispute cu conducerea coloniei și a bisericii. El a dorit o separare totală de ceea ce el numea ‘ordinea tiranică a bisericii în Anglia’ ca o presuposiție pentru o trăire în puritate a credincioșilor ca indivizi și pentru biserici. Williams a criticat congregațiile formate în majoritate din puritani pentru legatura strânsă cu biserica anglicană coruptă, pentru presiunile în materie de religie și pentru că luau pământul indienilor. Williams a cumparat pământ de la indieni și a format acolo o noua colonie, ‘Rhode Island’, unde erau primiți toți dizidenții religioși, principiul fundamental fiind libertate religioasă totală.

Critica lui Williams față de puritani este că aceștia nu au continuat reformarea vieții spirituale, care, în înțelegerea pionierului baptist înseamnă părăsirea bisericii anglicane; Williams include în mod explicit baptiștii între puritani, însă sugerează că, alături de ceilalți separatiști, au fost singurii care au dus reforma spirituală spre ‘concluzia logică’, și anume constituirea unor congregații noi; Williams spune:

Iarăși, cred că cu greu a fost vreodată un separatist declarat care să nu fi fost în primul rând puritan: pentru că...baza și principiile puritanilor împotriva episcopilor și ceremoniilor și profanul oamenilor care îl mărturisesc pe Cristos, precum și necesitatea turmei lui Cristos și a disciplinei ei, trebuie, în mod necesar, dacă sunt urmate cu adevărat, să ducă la și să forțeze o separare față de astfel de căi, închinări și închinători,

să caute adevărata cale de închinare față de Dumnezeu așa cum ne învață Cristos.³⁵

Spiritualitatea lui Williams este dezvăluită într-una din cărțile sale de reflecții asupra vieții spirituale, intitulată *Experimente de viață și sănătate spirituală*; în ultimul capitol al cărții, intitulat ‘Ajutoare pentru a păstra sănătatea și bucuria spirituală’, Williams sugerează șapte ‘ajutoare’ care reflectă teme dominante din spiritualitatea puritană: cercetarea de sine ca mijloc de păstrare spirituală, rugăciunea cu post ca mijloc sigur pentru sănătate și bucurie spirituală, evitarea societăților ‘reci’ spiritual și a locurilor nedemne de Isus Cristos, copiii lui Dumnezeu trebuie să vegheze să nu se hrănească prea mult cu plăceri lumești, meditarea asupra bucuriilor ce vor veni, acceptarea lucrurilor negative și dificile ca instrumente pentru binecuvântări și ultimul ajutor fiind meditarea asupra morții.³⁶

Deși nemulțumit de reforma spirituală a puritanilor, pe care îi considera că fiind una din societățile ‘reci’ spiritual, Roger Williams și-a însușit multe din imperativele pentru o viață spirituală autentică caracteristică puritanismului. Spiritualitatea pe care a promovat-o el în comunitatea de la Rhode Islands este una fundamental puritană.

Atitudinea lui Roger Williams – caracteristică și altor lideri bapțiști de la început - John Smyth, Thhomas Helwys - acesta din urmă a scris chiar împotriva puritanilor în ‘the mistery of iniquity’; Helwys repropune puritanilor încercarea lor de reformare a bisericii anglicane, susținând că implicația logică ar fi părăsirea bisericii; Helwys considera că refuzul puritanilor de a reforma până la capăt, îi califică pe aceștia între ‘professions false ale lui Cristos’, ei neseperându-se de ‘a doua fiară.’³⁷

³⁵ Roger Williams *Mr Cotton's Letter examined and answered* [London, 1644, retipărită de The Hanserd Knollys Society, London, 1848], p. 425.

³⁶ Roger Williams *Experiments of Spiritual Life and Health* [edited by Winthrop S. Hudson, Philadelphia: The Westminster Press, 1951], pp. 90-103.

³⁷ Thomas Helwys *The Mistery of Iniquity* [London, 1612, reeditată de Richard Groves, Macon: Mercer University Press, 1998], p. 65.

3.2. Charles Spurgeon

Faimosul predicator baptist Charles Spurgeon a intrat în contact cu scrierile puritane încă din copilărie; preferința sa pentru aceste scrieri a fost atât de evidentă, încât din cele 12 000 de volume din biblioteca sa în anul în care a murit, 7 000 erau scrieri ale autorilor puritani. Predicatorul avea cel puțin carte ‘puritană’ în fiecare concediu sau călătorie mai lungă, printre titlurile favorite numărându-se: *Gloriile lui Cristos*, *Moartea morții în moartea lui Cristos*, *Duhul Sfânt și Evrei*, scrise de John Owen, *Creștinul în armura completă*, de William Gurnall, *Călătoria creștinului și Războiul Sfânt* al căror autor este John Bunyan.³⁸

Cartea de căpătâi a lui Spurgeon a fost, însă - că și pentru puritani - Biblia; el a spus:

Este ferice să mănânci din esența Bibliei până când în final ajungi să vorbești în limba Scripturii, și duhul tău este impregnat cu cuvintele Domnului, încât sângele tău este ‘biblicizat’, și chiar esența Bibliei curge din tine. De sute de ori am simțit cu siguranță acea prezență a lui Dumnezeu pe paginile Scripturii.³⁹

Spurgeon a accentuat teme specifice puritanilor cum ar fi inspirația divină și autoritatea Scripturii, imperativul sfințeniei practice care să ducă la schimbarea caracterului, a vieții de familie, a responsabilităților sociale, oricărui alt aspect al vieții private și comunitare, întoarcerea lui Cristos; acest predicator baptist a fost un calvinist convins, asemenea majorității puritanilor din perioada ‘de aur’ a acestei mișcări.

Spurgeon a avut o parere foarte înaltă despre scrierile puritane, considerându-le fundamentale pentru trezirea spirituală a bisericii contemporane lui; el a spus în 1872:

³⁸ Ernest W.Bacon *Spurgeon, Heir of the Puritans* [London: George Allen&Unwin, 1967], p. 108.

³⁹ Idem, p. 109.

Afirmăm astăzi că atunci când luăm un volum de teologie puritană, găsim pe o pagină izolată mai multă gândire, mai multă învățare, mai multă Scriptură, învățătură reală decât în toată gramada de effusions ale gândirii moderne. Oamenii moderni ar fi bogați dacă ar avea măcar firimiturile de la masa puritanilor.⁴⁰

Pentru modul în care a îmbrățișat scrierile puritane, a predicat principiile caracteristice acestora și pentru modul în care a încercat el însuși să le trăiască, Spurgeon merită descrierea de ‘urmas al puritanilor’, făcută de Ernest W. Bacon în biografia marelui predicator baptist.

3.3. Billy Graham

Probabil cel mai cunoscut baptist al secolului xx, Billy Graham este în primul rand un evanghelist care a influențat practica spirituală milioane de creștini. Spiritualitatea sa este focalizată pe Scriptura și pe imperativul convertirii, regenerării, teme fundamentale în spiritualitatea puritan-pietistă. În mesajele orale sau scrise, Graham accentuează escatologia și chemarea la credință; cruciadele sale evanghelistice au constituit în ele însele exercitii profunde de rugăciune pentru pregătirea întâlnirilor în care el predica.

Spiritualitatea lui Billy Graham este centrată, ca și în cazul puritanilor și pietiștilor, pe Biblie și rugăciune; el afirmă:

Cât despre rugăciune, am învățat – cred eu – să ma rog ‘neîncetat’. Sunt într-o continuă rugăciune și părtăcie cu Dumnezeu, chiar când vorbesc cu alți oameni sau când fac alte lucruri. Uneori această rugăciune este o dorință neexprimată că o persoană să vină la Cristos sau să gaseasca răspunsul lui Cristos la problema ce o are.⁴¹

⁴⁰ Idem, p. 121.

⁴¹ Mursell, p. 344.

4. Impactul puritanismului și pietismului asupra spiritualității baptiste.

Doctrinile principale ale teologiei determină forma spiritualității; dat fiind faptul că înainte de Reformă majoritatea creștinilor considerau justificarea nu ca fiind un dar pe care credinciosul îl primește de la Dumnezeu, ci ea apare în procesul sfințirii, spiritualitatea medievală urmează aceeași linie. Sfințirea nu este completă pe pământ, așa că, după opinia lor, nu se poate vorbi de siguranța mântuirii. În sensul acesta, spiritualitatea catolică, față de care au reactionat reformatorii a caror linie a fost urmărită apoi de puritani și baptiști, a fost una a meritelor și a efortului depus pentru a obține favoarea divină manifestată prin siguranța mântuirii.⁴²

Spiritualitatea evanghelică este una a credinței; astfel, spiritualitatea nu este rezultatul muncii personale, ci este darul Duhului Sfânt; această înțelegere poate duce însă la un interes scăzut al creștinului față de creșterea spirituală, fenomen numit de Dietrich Bonhoeffer ‘harul ieftin’⁴³

Eforturile puritanilor calviști și ale pietistilor luterani de a ‘desăvârși Reforma’ prin reformarea ‘vieților noastre, precum și a doctrinelor.’⁴⁴ Aceste mișcări par a fi o mișcare ascetică în cadrul protestantismului ca reacție față de ‘harul ieftin’. Puritanii au insistat asupra unei sfințiri permanente, nefiind satisfăcuți doar cu ortodoxia doctrinei.

Puritanii au accentuat tema sfințirii pe care a dezvoltat-o Calvin; pentru ei, regenerarea devine un act de o importanță capitală. Prin regenerare ei au înțeles convertirea conștientă ca prim pas în procesul de creștere spirituală. Cei care afirmau că au experimentat convertirea erau rigurosi cercetați.⁴⁵

⁴² Richard F. Lovelace ‘Evangelical Spirituality’ în Kenneth J. Collins *Exploring Christian Spirituality* [Grand Rapids: Baker Books, 2000], pp. 215-6.

⁴³ Dietrich Bonhoeffer *The cost of discipleship* [New York: Macmillan, 1959], pp. 35-47.

⁴⁴ Richard F. Lovelace, p. 218.

⁴⁵ G. Wakefield *Puritan devotion* [Londra, 1957], pp. 160-1.

Siguranța mântuirii era un concept important pentru puritani și pietisti, nu pentru că mântuirea în sine putea fi pierdută, ci pentru că siguranța era un dar ce putea fi pierdut de cel ce persistă în păcat. Puritanismul a încercat să îmbine spiritualitatea patristică și medievală cu fundamentul reformei, justificarea prin credință. Scrierile puritane au mai multe trimiteri la lucrările patristice, decât la operele lui Luther și Calvin.

Spiritualitatea baptistă modernă moștenește de la puritani respingerea unor practici cum ar fi dansul, jocurile de noroc, folosirea cosmeticelor și chiar teatrul.⁴⁶

Spiritualitatea evanghelică modernă folosește instrumente care ajută la dedicarea totală a laicilor, instrumente care au apărut în perioada puritană și pietistă : ‘timpul de părtășie’ la începutul zilei prin citirea și reflecția personală asupra Scripturii, rugăciunea înainte de masă, rugăciunea în familie, rugăciuni scurte în timpul zilei, chiar jurnal spiritual care ținea locul confesării catolice.⁴⁷

Accentul evanghelic cade pe autoritatea și suficiența Scripturii, prin unicitatea răscumpărării prin moartea lui Cristos pe cruce, nevoia pentru convertire personală și necesitatea și imperativul urgent pentru evanghelist.⁴⁸

Importanța evanghelizării în a ajunge la oamenii din afara bisericii, a duce celorlalți vestea bună a lui Isus Cristos. Scriptura este pentru credincioșii bapțiști nu doar sursă teologică, ci fundamentul trăirii și devoțiunii creștine, la nivel personal și în comunitate. Folosirea devoțională a Scripturii implică citirea ei primordial ca hrănire spirituală a credinciosului; scopul apropierii de Scriptură este cunoașterea lui Dumnezeu nu doar la nivel cognitiv, ci și experimental. Astfel conceptul reformat și cel pietist sunt aduse împreună – accentul pe învățătura corectă pe de o parte și cel pe trăirea corectă pe de altă parte.

⁴⁶ Lovelace, p. 219.

⁴⁷ Lovelace, pp. 219-220.

⁴⁸ McGrath, p. 9.

Spiritualitatea evanghelică este centrată pe Biblie și pe facilitarea întâlnirii personale a credinciosului cu Isus Cristos. Contributia mare a mișcării puritane și pietiste la spiritualitatea baptistă a fost înțelegerea lor că spiritualitatea se dezvoltă cel mai bine în cadrul vieții normale de familie și al rutinei zilnice la lucru, închinare și acasă. Pentru puritani, ‘sfinții’ nu sunt cei separați fizic de lume și care au daruri extraordinare, ci credincioșii obișnuiți care și-au luat în serios trăirea creștină.⁴⁹

Bapțiștii au împărtășit cu puritanii spiritualitatea, însă nu și teologia – separarea de biserica anglicană, pe care o vedeau ca fiind biserica Romei, forma de conducere a bisericii – puritanii în general au fost prezbiterieni încercând să schimbe organizarea episcopală a bisericii din acele vremuri, în timp ce bapțiștii și ceilalți separatiști erau congregaționaliști.

Punctele comune în teologie constituie un element fundamental în contextul impactului spiritualității puritane asupra celei baptiste, așa cum vom vedea mai târziu. McGrath vorbește și de „variabile istorice” – interacțiunea istorică între cele două grupuri religioase – ar trebui să se observe acest aspect în contextul primilor lideri bapțiști, precum și în cazul altor lideri de-a lungul timpului.⁵⁰

5. Relevanța puritană față de nevoile de astăzi

5.1. Probleme ale spiritualității baptiste contemporane

Pentru a analiza relevanța învățăturilor puritane pentru lumea baptistă contemporană, vor fi menționate cateva din cele mai importante probleme ale spiritualității baptiste contemporane; acestea sunt abordate succint de către teologul englez Alister McGrath.

Alister McGrath afirmă corect că evanghelicii de astăzi printre care se numără și bapțiștii sunt confuzi sau neatenți față de moștenirea lor spirituală ca urmare a modului în care convertirea survenită deseori la maturitate a exclus ‘creșterea’ în tradiția

⁴⁹ Gordon Mursell, p. 278.

⁵⁰ McGrath, p. 13.

evangelică, aspectul acesta arătând spre necesitatea unei descoperiri ulterioare a trecutului evanghelic.⁵¹ Un alt aspect care duce la ignorarea moștenirii trecutului de către bapțiști este folosirea exclusivă a Scripturii în formarea spirituală; în timp ce acest principiu este bun, bapțiștii ar putea permite mai mult tradiției lor să ‘ghideze’ căutarea identității spirituale a credincioșilor contemporani. Mai mult decât atât, o redescoperire a scrierilor puritane și pietiste din secolele șaptesprezece și optsprezece ar constitui un izvor de resurse spirituale pentru biserica modernă. În cartea sa, *Among God's Giants (Printre uriașii lui Dumnezeu)*, James Packer arată cum tradiția puritană este relevantă pentru nevoile bisericii moderne, oferind așadar soluții pentru dificultățile și dilemele creștinilor contemporani.⁵²

Un prim aspect constă în faptul că lumea în care trăim s-a schimbat considerabil față de cea în care au viețuit și scris generațiile de puritani și de pietiști; teologul McGrath vorbește de modul în care pentru omul contemporan prins în tumultul afacerilor și al programelor prelungite este dificil să aplice și astăzi ‘timpul de liniste’ pentru hrănirea sa spirituală. Teologul englez sugerează că credincioșii moderni ar trebui să descopere modalități de citire a Scripturilor și de rugăciune care se potrivesc ritmului lumii moderne, fără a sugera nici măcar o asemenea abordare.⁵³ În timp ce se poate afirma deschiderea față de noi modalități de a urmări formarea spirituală prin citirea Bibliei și rugăciune așa cum McGrath sugerează, în abordarea teologului se strecoara un concept aspru criticat de înaintașii puritani și pietiști: o filozofie a confortului, care duce la schimbarea închinării decât la schimbarea programului zilnic pentru a implementa acest imperativ al timpului personal de partășie cu Dumnezeu.

⁵¹ Idem, p. 12.

⁵² James I. Packer *Among God's Giants: Aspects of Puritan Christianity* [Eastbourne: Kingsway, 1991].

⁵³ McGrath, p. 14.

O altă problemă este neglijarea evanghelică a factorului uman. În cercurile evanghelice se neglijează aspectul uman al vieții creștine, abordându-se mai mult partea divină în cadrul spiritualității; natura umană cu toate nevoile, slăbiciunile ei nu este tratată cu seriozitate în încercarea noastră de a oferi un sprijin în călătoria spirituală a omului contemporan.

Un alt neajuns al spiritualității baptiste contemporane este lipsa călăuzirii spirituale. Asta nu vrea să însemne că între bapțiști nu sunt credincioși care să trăiască exemplar în așa fel încât să fie considerați modele, ci se referă la lipsa generală a disponibilității de a oferi călăuzire spirituală, disciplină și sprijin în cadrul bisericilor baptiste. Un motiv pentru această lipsă ar putea fi accentul mărit pus pe regenerare și o oarecare neglijare a procesului ulterior de creștere spirituală. În sensul acesta, bisericile baptiste se pot întoarce la practica puritanilor și pietistilor de a avea grupe de partășie mai mici, de a încuraja direct noii convertiți, precum și pe ceilalți credincioși.

Un ultim aspect menționat ca și carență este faptul că spiritualitatea nu este un element fundamental în pregătirea și educația teologică evanghelică. Lipsa cercetării în această direcție, precum și a jurnalelor teologice pe această temă ca bază de dezvoltare a unei abordări susținute a spiritualității baptiste arată spre locul marginal pe care spiritualitatea îl ocupă în schema mai largă a teologiei baptiste. Importanța spiritualității ca disciplină teologică în cercurile baptiste este invers proporțională cu importanța ei în viață efectivă a bisericilor baptiste, care se bazează pe predicare, misiune și rugăciune.

5.2. Puritanii și bapțiștii de astăzi

Legătura indisolubilă dintre puritani și bapțiștii de la început și cei din prezent este afirmată într-un mod direct și cu o impresionantă forță a discursului de către pastorul W. T. Rosevear, în cadrul sesiunii de toamnă din anul 1869 a Uniunii Baptiste din Marea Britanie:

Purianismul nu este un sistem mort, ci o forță vie...nu există separare între viața vechilor puritani și viața noastră ca nonconformiști. Viața lor și a noastră formează nu două curente, ci unul singuur – un râu adânc, continuu și care se lărgeste...Ei sunt încă cu noi în munca noastră...Trecutul lor ne este atât de aproape, încât ei reprezintă o parte a prezentului nostru. Ei sunt înaintașii nostri; ei trăiesc încă în noi.⁵⁴

Rosevear surprinde un aspect foarte important al relației dintre miscarea baptistă prezentă și rădăcinile puritane; în opinia lui, bapțiștii de astăzi trebuie să încerce redescoperirea nu a *formelor* puritane, ci a *esenței*, a *spiritului* puritan în măsura în care acesta urmează linia Noului Testament.⁵⁵ Întrebarea la care Rosevear încearcă apoi să răspundă este în ce constă această ‘esență’ a puritanismului. Altfel, autorul identifică ideea de ‘personalitate’ ca fiind esențială pentru puritanism: pe de o parte, personalitatea lui Dumnezeu, pe care autorul o vede descrisă de puritani în termenii de ‘Creator Etern’ cu implicațiile teologice și imperativul la închinare care derivă din aceasta, iar pe de altă parte personalitatea omului, pe care Rosevear o vede ca fiind eliberată de puritanism din robia și uniformizarea săvârșită de prelații și nobilimea de atunci. Acest aspect este de o relevanță deosebită pentru situația recentă a societății românești în comunism și a modului în care refuzul acceptării distrugerii personalității omului din lagărul comunist urmează într-un fel spiritul puritan al luptei față de această malefică lucrare.

Un alt aspect esențial al puritanismului este, pentru Rosevear, practica rugăciunii; teologul vorbește despre această practică puritană ca fiind înrădăcinată în imperativul biblic, așa cum poate fi văzut în viața lui Cristos, apoi și a disciplinei spirituale a ‘Reformatorului german’, expresie care pare a-l desemna pe Martin Luther, care ‘coborând de la studiul Bibliei pe muntele rugăciunii, a

⁵⁴ W.T.Rosevear ‘The essential Spirit of Puritanism în relation to the needs of to-day’, London: Yates & Alexander, 1869, p. 3.

⁵⁵ Rosevear, p. 4.

creat o nouă era spirituală în Europa.⁵⁶ Rosevear îndreaptă atenția contemporanilor săi baptiști și a celor de astăzi spre imperativul rugăciunii ca unic izvor de resurse și vitalitate spirituală care pentru ca lumea baptistă să aibă un impact autentic asupra instituțiilor și societății în general. Deși adresat acum mai bine de 150 de ani, acest mesaj este, fără îndoială, relevant pentru baptiștii contemporani.

Al treilea element esențial al spiritului puritan este acela al adaptării, prin aceasta Rosevear referindu-se la capacitatea puritanilor de a adapta creștinismul la cele mai profunde nevoi ale Angliei secolelor xvi și xvii fără a altera conținutul credinței creștine. Rosevear afirmă:

De oameni de factură puritană veche, care să combine puritatea vieții cu forța intelectuală, cu o discernere spirituală veritabilă, cu o stabilitate dată de rugăciune, cu roadele celei mai productive culturi și cu ultimele descoperiri în știință – de astfel de oameni este nevoie...De ce să nu producă denominațiunea baptistă cel puțin câțiva asemenea oameni?⁵⁷

În aceste rânduri remarcăm o deschidere deosebită, mai degrabă o provocare explicită pentru o interacțiune cu cultura și societatea în mijlocul cărora fiecare generație de baptiști încearcă să-și îndeplinească menirea. ‘Adaptare’ nu înseamnă pentru Rosevear renunțarea la principiile biblice și acceptarea standardului spiritual al timpului, ci o însușire a metodelor și descoperirilor științifice, o încercare susținută de a prezenta Evanghelia ca răspunzând întrebărilor și nevoilor indivizilor și societății din perioada respectivă. Este vorba, asadar, de adaptarea *formelor*, și nu a *conținutului* credinței.

Aici trebuie menționat însă că baptiștii au mai degrabă excepții în a interacționa cu cultura și societatea în care trăiesc, atitudinea istorică fiind una mai degrabă de retragere din viața societății. Perioadele ce fac excepție sunt cele de început când lideri

⁵⁶ Rosevear, p. 7.

⁵⁷ Idem, p. 9.

bapțiști că John Smyth, Thomas Helwys și Roger Williams au militat pentru libertate religioasă, precum și alte momente în care bapțiștii au încercat o implicare autentică în viața societății. Bapțiștii români contemporani nu par a fi adresat în mod pertinent și exhaustiv schimbările și nevoile societății românești din ultimii cincisprezece ani, probabil și din cauza dihotomizării pe care aceștia o fac în ce privește viața religioasă și cea socială. Imperativul lui Rosevear pentru o întoarcere la ethosul puritan al relevanței și adaptării este, așadar, unul de mare importanță pentru bisericele baptiste.

Un alt aspect esențial al puritanismului în opinia lui Rosevear este un spirit al adevărului total; prin aceasta teologul înțelege că puritanii au considerat păzirea adevărului ca fiind atât de importantă încât au fost gata să plătească chiar cu viață refuzul compromisului. Rosevear prezintă hotărârea puritanilor de a nu se compromite în nici un fel într-un pasaj de o retorică și forță extraordinare:

Nu voi spune și nici nu voi semna ceva cu privire la Dumnezeu sau la oameni, ce nu cred cu adevărat: indiferent de ce aş primi sau de ce aş pierde, nu voi shuffle or tamper wiith conștiința mea: nu voi minți înaintea lui Dumnezeu în materie de religie: vină ce-o veni – sărăcie, persecuție, pierderea amvonului, a casei, a țării, chiar a vieții – eu nu voi semna un set de doctrine cu o mână și în inima mea să cred, sau să predic cu limba mea, un alt set de doctrine diferit: voi îndrăzni să fiu autentic.⁵⁸

Puritanii au aplicat acest legământ atunci când, în 1662, 2000 de preoți puritani au preferat să meargă în exil decât “să-și încalce conștiința” acceptând compromisul impus de noul rege al Angliei. Legământul acesta puritan este expresia unei determinări și dedicări față de Dumnezeu și semenii pierdute parcă de credincioșii contemporani, printre care se numără și cei bapțiști. Deși această hotărâre de neclintit de a nu accepta compromisul poate apărea pe

⁵⁸ Rosevear, p. 10.

fondul unui atac al unor forțe exterioare, aspect care nu este o realitate pentru cei mai multi baptiști din lume, inclusiv cei români, există totuși nenumărate forme în care baptiștii, împreună cu mulți alți creștini, au capitulat într-un fel de compromis în lupta cu spiritul materialismului și al pretențiilor pe care diferite alte instituții și aspecte ale vieții moderne le are față de omul contemporan. Este necesară o redescoperire a însușirii și trăirii adevărului oricare ar fi costul, așa cum puritanii au făcut; s-ar putea ca astăzi costul să constea într-o oarecare nepopularitate, o marginalizare a lumii baptiste, însă e important că aceasta să fie o voce profetică, credincioasă adevărului în toate aspectele lui în cadrul vieții baptiste. Acest aspect al mandatului de a fi o voce profetică pare a fi total ignorat de biserici astăzi, însă el este legat în mod direct de chemarea la a îmbrățișa adevărul și a-l transmite indivizilor și societății care au mare nevoie de el.

Al cincilea aspect al puritanismului este că acesta este un spirit al muncii intense pentru realizarea scopurilor sale. Rosevear amintește aici de modul în care puritanii au fost gata să se înroleze în armată și să lupte pentru a ‘dărâma stâlpii imensiei închisori în care libertatea engleză a fost încarcerată.’ Rosevear cheamă baptiștii la a dărâma și cealaltă ‘aripă’ a închisorii, continuând astfel lupta dusă de puritani.

Aspectul acesta al efortului laborios pentru atingerea scopului este relevant pentru baptiștii contemporani, având în vedere că se remarcă o lipsa de stabilitate în tensiunea dintre rugăciune pe de o parte și munca asiduă de cealaltă parte. Pericolul de a încuraja ceea ce poate fi numit o ‘super-spiritualitate’ în care credinciosul este elementul pasiv care aduce anumite chestiuni în rugăciune, acest pericol așadar poate fi evitat prin contrabalansarea cu acțiuni care să ducă la îndeplinirea obiectivului. În modul acesta, spiritualitatea baptistă nu este nici una a activismului, nici una a ‘sedentarismului super-spiritual’, ci o spiritualitate care îmbină rugăciunea ca mod de discernere a voinței divine și semn al dependenței față de puterea divină

cu implicarea practică, aceasta fiind răspunsul credinciosului la provocarea divină de a realiza lucrări într-o lume materială; mai mult, este o spiritualitate care promovează imaginea unei tovarășii a omului cu Mântuitorul său în călătoria prin lumea aceasta.

În ultimul rând, spiritul puritan a fost în mod esențial progresiv. Rosevear observă această caracteristică în modul în care puritanismul a adus schimbări pozitive în toate țările în care a ajuns, teologul amintind contribuția puritană la revoluția spirituală, economică și socială din Anglia secolului xvii și apoi xviii, la ridicarea și progresul statului și societății americane, la regăsirea temei libertății religioase pe agenda celor mai multe state europene moderne; în încheierea discursului său, Rosevear afirmă: ‘puritanismul a avut un trecut glorios, însă va avea un viitor și mai glorios...puritanismul a fost, știu bine, distructiv, dar a creat mai mult decât a distrus. A distrus despotismul pe de o parte, și a adus libertate în doua emisferă.’⁵⁹ Provocarea de a face mai mult decât interacțiunea cu societatea, și anume a contribui la trasarea unui viitor pentru societatea în care familia baptistă se află, este, într-adevăr, o perspectivă măreață, însă deloc ușor de implementat. Aceasta pentru că bapțiștii sunt minoritari în majoritatea țărilor în care se află; ei pot însă avea un mesaj progresist așa cum Martin Luther King ‘a avut un vis’ al egalității șanselor diferitelor rase din populația Statelor Unite ale Americii, așa cum Wilberforce a luptat pentru înlăturarea sclaviei, așa cum mulți bapțiști au militat și uneori plătit scump pentru liberarea religioasă.

Concluzii

Spiritualitatea baptistă contemporană se înscrie pe direcția urmată de celelalte grupuri evanghelice; astfel, acestea par a avea o înțelegere diminuată a sfinteniei lui Dumnezeu și a profunzimii păcatului personal. Conceptul justificării prin credință și cel al imperativului

⁵⁹ Rosevear, pp. 13-14.

regenerării au fost păstrate, cel din urmă însă fiind simplificat semnificativ față de practica puritană: în prezent se așteaptă un răspuns imediat față de o succintă prezentare în ‘patru pași’ a Evangheliei.⁶⁰ Pe de altă parte, majoritatea baptiștilor din România, urmând latura fundamentalistă a familiei baptiste, au păstrat tema sfințeniei și a continuării procesului de sfințire personală ca centrală în spiritualitatea lor, apropiindu-se de practica puritanilor și pietiștilor. Toți credincioșii baptiști sunt încurajați în practicarea studiului biblic personal și a rugăciunii.

Baptiștii, ca și ceilalți evanghelici, au pierdut ‘conștiința păcatului social’ și au acum o ‘voce profetică slăbită’ față de miscarea puritan-pietistă și chiar față de protestanții și catolicii contemporani; la fel, Richard Lovelace afirmă corect că ‘ceea ce a fost o mișcare a umanismului creștin a devenit anti-intelectuală.’⁶¹

Baptiștii contemporani ar trebui să pună mai mult accentul pe disciplina spirituală, pe formarea spirituală în mod sistematic ținând cont de realitățile lumii contemporane. O problemă majoră pentru lumea baptistă modernă este lipsa de vitalitate și prospețime, aceasta datorându-se în mare parte crizei profunde prin care trece acest grup evanghelic. Disputele dintre latura fundamentalistă și cea moderată nu fac altceva decât să slăbească și mai mult încercarea timidă de a propune un model de spiritualitate omului contemporan.

Spiritualitatea baptistă trebuie să fie învigorată pentru a oferi un sprijin pentru omul contemporan în căutarea acestuia după cunoașterea și împlinirea voii lui Dumnezeu. Centrată în Scriptură, ridicată pe bogata moștenire primită de la baptiștii înaintași și influența mare și pozitivă a puritanilor și pietiștilor, spiritualitatea baptistă va fi un autentic ajutor în procesul pe care credinciosul îl parcurge în a fi transformat mai mult în asemanarea cu Cristos.

⁶⁰ Lovelce, p. 222.

⁶¹ Lovelace, p. 223.

STUDIU COMPARATIV DE TEOLOGIE CONTEMPORANĂ ROMANO-CATOLICĂ ȘI NEOPROTESTANTĂ

Prep. drd. Radu CÎMPEAN
Institutul Teologic Baptist din București

Introducere

Chiar dacă este un teren atât de bătătorit, subiectele despre Biserică și viața ei au constituit întotdeauna un motiv de analiză profundă. De fapt, formele în care s-au exprimat credințele și doctrinele eclesiologice au reprezentat de-a lungul istoriei motive de divergențe, ajungându-se până la schismă. Aceste forme practice de trăire bisericească oglindesc doctrinele fundamentale, astfel că, prin ele, se poate înțelege ideologia de bază a diferitelor orientări denominaționale.

Deși Isus Hristos s-a referit în Evanghelie de zidirea unei singure Bisericii, multitudinea denominațiunilor creștine par să infirme existența singulară a eclesiei dorite de Mântuitor. Așa după cum afirma și Frank Stagg „când Domnul Isus s-a referit la zidirea Bisericii (Matei 16.18), s-a referit la acest organism viu prin care, peste veacuri, să-și arate lucrarea”.¹ Deși a rămas peste veacuri, Biserica lui Hristos cunoaște în contemporaneitate mai multe definiții și mai multe practici. Pentru că Biserica nu este amorfă, ci este un organism viu, aceasta a cunoscut o serie de schimbări de-a lungul istoriei sale bimilenare așa încât astăzi există un spectru larg de concepte eclesiologice.

¹ Frank Stagg, *Teologia Noului Testament*, Gnosis, București, 1999, p.208-209

Lucrarea de față își propune să prezinte o radiografie comparativă asupra conceptelor eclesiologice catolice și neoprotestante. În urma unei analiză de ansamblu asupra esenței eclesiologice în Catholicism și Neoprotestantism, vor fi observate atât punctele de convergență cât și cele de divergență care împiedică dezideratul lui Hristos ca Biseica să fie una.

1. Eclesiologia în concepția romano-catolică

Istoria credinței creștine dezvăluie o varietate de interpretări cu privire la însemnătatea și rolul bisericii. Printre cele mai puternice eclesiologii creștine se numără și teologia catolică. Biserica Catolică² reprezintă cel mai numeros grup religios din lume cu o mare extindere pe întreg cuprinsul globului.

Eclesiologia Romano-Catolică a beneficiat de aportul multor teologi de renume, atât din perioada patristică, (Augustin, Toma d'Aquino) cât și în prezent (Avvey Dulles, etc.) În același timp, eclesiologia catolică a cunoscut în ultimii ani o schimbare în raportul interconfesional, schimbare datorată în primul rând conciliului Vatican II.

1.1. Ecclesia ca trup *comunional*

Potrivit teologiei catolice expresia reală a Bisericii se observă cel mai bine în spiritul ei comunitar. Credința personală este înglobată mult mai pregnant în credința colectivă. Miroslav Volf în studiul său comparativ asupra eclesiologiei denominațiunilor creștine, sugerează că „orice credincios intră într-o relație trinitară a *comunității eclesiale* prin comuniunea credinței în Isus Hristos”.³ Accentul prioritar al credinței nu este observat în mod particular în fiecare

² Cuvântul *Catholic* provine din gr. *καθολικός*, care în traducere înseamnă *universal*. Termenul este un derivat din expresia gr. *κατα ολον*, care înseamnă *pentru întreg*. ***, *Strong Greek Dictionary*, ediție electronică.

³ Miroslav VOLF, *After Our Likeness, The Church as the Image of the Trinity*, William Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1998, p. 33.

individ, ci mai degrabă în ansamblul comunității eclesiale. Pentru a sublinia aspectul credinței comunitare, teologia catolică observă esența Bisericii ca o comuniune cu Hristos în care El este capul dar și trupul. Această teologie este dezvoltată foarte bine de teologul Ratzinger ⁴ care arată că expresia paulină *Hristos trăiește în mine* reprezintă „o unitate de subiect cu Hristos în așa fel încât a fi *una cu* Hristos se transformă în a fi *un Hristos*”.⁵ Potrivit aceste interpretări, Hristos este biserica și biserica este Hristos. Totuși este de neînțeles cum biserica poate să fie un singur subiect, identică, cu Hristos și în același timp să fie diferită, distinsă, de Hristos.

Datorită eclesiologiei comuniunii a bisericii Romano-Catolice, credința nu se poate naște în mod individual, ci este *darul bisericii*. Ca un act personal, credința nu se naște în solitudine, între individ și Dumnezeu, ci a crede înseamnă a participa în comunitate de credință a Bisericii. Pentru teologia catolică, activitatea întregii comunități a ecleziei este indispensabilă pentru asigurarea mântuirii. Orice credință ce nu este oferită de comunitatea Bisericii este considerată o credință de sine inventată. Pe aceeași linie de interpretare se poziționează și raportul dintre Scriptura, Tradiție și Biserică. Dacă Biserica este identică cu Hristos, atunci ea are autoritate să interpreteze revelația divină. Potrivit teologiei apusene, fără credința ecleziei, Scriptura s-ar putea separa într-o multitudine de voci care nu se pot relaționa, iar fiecare persoană și-ar putea fabrica propria filozofie de viață. Dacă, așa cum spunea și Miroslav Volf „cineva acordă bisericii, lui *Christus totus*, ultimul cuvânt în interpretarea Scripturii, atunci Scriptura încetează să devină un martor al lucrurilor trecute și devine suportul vieții comune de credință”.⁶

⁴ Cardinalul Joseph Ratzinger este unul dintre cei mai prolifici teologi care îmbracă în același timp și haina papală. Papa Benedict al XVI-lea (cardinalul Joseph Ratzinger) este unul dintre conducătorii de seamă a bisericii catolice care a publicat o gamă variată de resurse teologice. Viața și teologia sa este analizată de Tracey Rowland în cartea *Ratzinger's Faith*, Oxford University Press, 2008.

⁵ Miroslav VOLF, *After Our Likeness*, p.34.

⁶ Miroslav VOLF, *After Our Likeness*, p.51.

Această concepție teologică se ridică împotriva uneia dintre cele patru teze ale reformatorilor magisteriali – Sola Scriptura.⁷ Tentația teologiei de tipul romano-catolic constă în declararea Bisericii ca infailibilă. După cum istoria eclesială a dovedit, orice interpretare poate fi ipotetică, chiar și cea realizată de analiza documentelor istorice. Mai mult decât atât erorile istorice comise în numele infailibilității bisericii reprezintă o piedică în plus interpretării exhaustive a Scripturii prin prisma eclesiei. Deși pericolul individualismului fundamentalist în interpretarea Scripturii poate fi unul real, teologia neoprotestantă îl depășește prin redefinirea esenței Bisericii. Spre deosebire de teologia catolică, unitatea de credință în teologia neoprotestantă vine din exterior spre interior. Adunarea celor care cred și mărturisesc aceeași credință în Hristos autentifică împreună prin crezuri lumina Scripturii fără a fi nevoie de impunerea credinței din interior spre exterior, cum ar putea fi cazul teologiei apusene.

1.2. Eclesia ca Trup Mistic a lui Hristos

Prin accepțiunea catolică cu privire la eclesie se poate observa încă de la început accentul predominant în definirea Bisericii ca trup a lui Hristos. Așa după cum observa și D.A.Carson „două metafore în descrierea bisericii sunt folosite cu precădere în *Lumen Gentium*⁸ și anume *biserica trupul lui Hristos* și *biserica poporul lui Dumnezeu*”.⁹ Teologii catolici au preferat mai degrabă să accentueze modelul bisericii ca *trup a lui Hristos* în detrimentul modelului eclesiei ca *popor a lui Dumnezeu* deoarece observau acest ultim

⁷ Reformatorii magisteriali, Luther, Calvin, Zwingli, s-au ghidat după cele patru afirmații teologice latinești: Sola Christo, Sola Fide, Sola Scriptura, Sola Gratia.

⁸ *Lumen Gentium* în traducere *Lumină pentru națiuni* reprezintă unul dintre cele mai importante documente ale Conciliului de la Vatican II. Acest document cu rol de Constituție Dogmatică a Bisericii a fost promulgat de papa Paul al VI-lea pe data de 21 Noiembrie 1964. Pe întreg cuprinsul conciliului Vatican II au fost formulate mai multe documente bisericesti importante, precum *Humanae Salutis*, *Ad Gentes*, *Dei Verbum*.

⁹ D.A.CARSON, *Biblical Interpretation and the Church*, Thomas Nelson Publisher, Nashville, 1985, p.78.

model mai degrabă ca unul elocvent Vechiului Testament. Unul din teologii și filozofii catolici de referință, Jacques Martain este de părere că „biserica reprezintă *pleroma* (plenitudinea) lui Isus Hristos, misterul supranatural al credinței; de aceea biserica nu este doar o simplă comunitate naturală sau o familie religioasă constituită din oameni care împărtășesc aceleași creduri”.¹⁰ Cu siguranță că acest reduționism al Bisericii definite ca o simplă adunare a celor care profează aceleași convingeri religioasă, este unul periculos. În același timp însă definirea Bisericii doar prin prisma metaforei trupului poate genera alte pericole.

Accentul pregnant așezat pe definirea Bisericii ca trup a lui Hristos presupune implicația ierahică și sacramentală a eclesiei. Potrivit concepției Romano-Catolice cu privire la definiția Bisericii, Gordon Lewis, în studiul său de teologie complementară arată că: „Biserica este trupul mistic a lui Hristos, continuarea întrupării lui Hristos în formă vizibilă și materială pe pământ”.¹¹ Această definiție pleacă de la argumentarea subiectivă a afirmației Domnului Isus către apostolul Petru „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica mea” (Matei 16:18). Interpretarea romano-catolică a acestui verset reprezintă baza superiorității petrine față de ceilalți apostoli. Datorită faptului că apostolul Petru a primit supremația chiar de la Domnul Isus, și datorită faptului că el a fondat biserica din Roma fiind martirizat acolo, episcopul roman pretinde supremația față de toți ceilalți episcopi. Silogismul acestei interpretări romano-catolice presupune și un alt pasaj din Evanghelia după Ioan¹² care atașat textului din Matei 16 sugerează că Hristos a promis călăuzirea sa

¹⁰ Jacques MARTAIN, *On the Church of Christ, The Person of the Church and Her Personnel*, Notre Dame Press, Indiana, 1973, p.35.

¹¹ Gordon LEWIS, *Integrative Theology*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1994, p.242

¹² Ev. după Ioan 16:13 Când va veni Mîngietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul; căci El nu va vorbi dela El, ci va vorbi tot ce va fi auzit, și vă va descoperi lucrurile viitoare. Textul este interpretat în contextul supremației episcopului roman și ca atare concluzia logică exprimată de biserica romano-catolică timp de multe secole a fost că nu există adevăr, mîntuire, în afara bisericii catolice.

apostolilor în tot adevărul, în așa fel încât învățăturile bisericii romane sunt infailibile.

1.3. Ecclesia sacramentală

Interpretarea eclesiei ca trup mistic a lui Hristos este strâns legată de teologia sacramentală. Biserica este observată în Hristos ca un sacrament al unității, așa după cum spune Cardinalul Dulles “un semn și un instrument al unității întregii rase umane în Isus Hristos Domnul”.¹³ În mai multe rânduri în *Lumen gentium*¹⁴ apare menționată ideea sacramentală a Bisericii. Sacramentul ca o expresie simbolică a misterului harului și mântuirii centrate în Isus Hristos se manifestă prin Biserică. În același timp, Biserica este atotcuprinzătoare a lui Hristos și prin urmare cuprinde sacramentul.

D.A.Carson sublinia această legătură afirmând că „așa cum pâinea sacramentală încorporează prezența cerească pe pământ, în același fel Biserica încapsulează prezența lui Hristos ca trup al Său mistic”.¹⁵ Potrivit teologiei catolice, întruparea lui Hristos este într-o relație directă cu elementele așezate pe altar. Această contopire a Bisericii cu Hristos este dezvoltată de teologia apuseană prin prisma sacramentelor.

Biserica romano-catolică este fundamentată pe șapte sacrameinte.¹⁶ Sacramentele reprezintă acele semne vizibile care dovedesc anumite lucrări interioare, invizibile prin care se transmite harul lui Dumnezeu. Conform cardinalului Dulles „sacramentul este

¹³ Avery DULLES, *Nature, Mission, and Structure of the Church*, în Matthew LAMB (editor), *Vatican II, Renewal within Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 26.

¹⁴ De patru ori în *Lumen Gentium* (1,9,48,59) și în alte documente precum *Ad Gentes* (1,5) este dezvoltată ideea bisericii sacramentale. Spre deosebire de Conciliul Vatican I, unde nu apare nici o formulare exactă a Bisericii Sacramentale, Vatican II abundă în astfel de formulări. O privire detaliată asupra diferențelor dintre cele două concilii este oferită de sinteza lui Matthew LAMB, *Vatican II, Renewal within Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

¹⁵ D.A.CARSON, *Biblical Interpretation and the Church*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1985, p.82

¹⁶ Numărul exact al sacramentelor a variat de-a lungul perioadei istoriei bisericii. Abelard (sec. 12) susținea 5 sacrameinte, Hugo din St.Victor (sec.12) afirma 6 sacrameinte, iar Toma d’Aquino (sec.13) menționa 7 sacrameinte. Conciliul de la Florența (1439) a fundamentat în mod oficial doctrina celor șapte sacrameinte

un semn deplin al harului, forma vizibilă a harului invizibil”.¹⁷ Această definiție vine oarecum în contradicție cu teologia neoprotestantă care nu condiționează harul divin de anumite manifestări exterioare. În concepția bisericii catolice sacramentele au fost instituite de Isus Hristos și sunt necesare pentru mântuire. În urma controversei donatiste, s-a ajuns la concluzia că sacramentele au validitate în ele însele (*ex opere operato*)¹⁸ și nu sunt condiționate de nici un obstacol exterior.

Două sacramente, botezul și euharistia, reprezintă pietrele de hotar în cadrul comunității de credință. Miroslav Volf afirmă că:

Prin botez, ființele umane pășesc afară din izolare și intră în comuniunea Trinitară și în comuniunea bisericii devenind ființe eclesiale. Ca ființe eclesiale ei trăiesc și se dezvoltă din Euharistie. Biserica, care participă în mod sacramental în transformarea individului necreștin în creștin, crește de asemenea prin Euharistie.¹⁹

Dacă această afirmație ar fi într-un tot adevărată, ar însemna că potrivit botezului, practicat copiilor fără discernământ, individul este forțat să iasă din izolare și să intre într-o comunitate pentru care nu a optat. Mai mult decât atât, dacă Biserica are putere să atribuie credința unui necreștin, prin participarea sacramentală în botez, atunci mântuirea nu ar mai putea fi atribuită *doar* lui Dumnezeu.

Punctul central al esenței sacramentale a eclesiei rămâne în concepția romano-catolică Euharistia. Acolo unde se administrează corect sacramentul euharistic acolo există întotdeauna o biserică romano-catolică. Potrivit teologiei catolice Euharistia este cea care

¹⁷ Avery DULLES, *Models of the Church*, Image Book, Doubleday, New York, 1987, p.66

¹⁸ Controversa donatistă apare în prima parte a anilor 300 d.Hr. în biserica africană și tratează problema validității tainelor și a caracterului moral al săvârșitorului. Donatus sugera că tainele nu sunt valide dacă sunt administrate de un episcop corupt sau care în trecut s-a lepădat de credință (*ex opere operato*). Conciliile creștine au enunțat exact contrariul credinței lui Donatus, susținând validitatea intrinsecă a tainelor (*ex opere operato*).

¹⁹ Miroslav VOLF, *After our likeness*, p.42

produce unitate și comuniune deoarece în ea se realizează comuniunea cu întreg trupul lui Hristos. În cartea de referință *After Our Likeness*, care analizează diferențele eclesiale între confesiunile creștine, Miroslav Volf descrie procesul unității Euharistice astfel:

Biserica este reprezentată de momentul celebrării Euharistiei, iar Euharistia este Biserica. Aceste două realități sunt identice. Celebrarea regulată a Euharistiei realizează unitatea mediată cu Hristos prin care ființele umane sunt transformate în creștini încorporați în comuniunea Trinitară. Prin trupul Său sacramental, Hristos îi atrage pe Creștini în El Însuși. Creștinii devin *Hristosul Întreg*, cap și trup, și îi poartă existența în lume.²⁰

Teologia euharistică prezentată mai sus surprinde un posibil pericol al identificării complete dintre Hristos și Biserică. Deși Scriptura vorbește despre unitatea Trupului Bisericii – Hristos, nu se poate afirma că nu există o diferențiere între Mântuitor și creștini. El continuă să fie unit cu Biserica, dar Hristos rămâne Capul iar credincioșii rămân identificați ca Trup al Lui.

Teologia sacramentală este strâns legată de conceptul instituțional ierarhic al ecleziei. Unitatea bisericii este constituită de episcopi care sunt organizați în episcopate. Aceștia reprezintă garantul continuării practicilor doctrinare sănătoase și a sacramentelor. Validitatea sacramentelor și a doctrinelor are loc în interiorul bisericii, așa după cum dovedea și unul din Părinții Bisericii, Ciprian. Episcopul cartaginez afirma că „nu poți să-L ai pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu ai biserica drept mamă”.²¹ Plecând de la această expresie, teologia catolică observă unitatea bisericii în mod

²⁰ Miroslav VOLF, *After our likeness*, p.42

²¹ Ciprian, *On the unity of the Church*, Christian Classical Ethical, Early Church Fathers, ediție electronică

holistic. Pentru că biserica este văzută în mod sacramental, se prezintă unitatea ei bazată pe ierahia constitutivă astfel:

Biserica lui Hristos nu este un partid sau o asociație. Structura ei nu este democratică ci sacramental și de aceea este *ierarhică*. Democrația în biserică este un experiment îndrăzneț și ar fi absurd ca ea să fie extinsă la judecăți de valoare cu privire la ce este adevărat sau fals.²²

Această cugetare teologică continuă linia de interpretare apuseană privind autoritatea Bisericii ca și comunitate față de individualimul manifestat în bisericile neoprotestante. *Communio ecclesiarum*, este dovedită în limbajul scaunului papal roman și prin existența preotului și episcopului. Ca și conducător al unei biserici locale, preotul asigură eclesialitatea bisericii (prin administrarea sacramentelor), dar și comuniunea bisericii locale cu celelalte prin membralitatea sa în ordinul episcopal (*ordo episcoporum*).

Unitatea bisericii catolice prin episcop este una bivalentă, sincronică și diacronică, datorită comuniunii cu ceilalți episcopi. Potrivit descrierii făcute teologiei bisericii apusene, Miroslav Volf afirmă că „sacramentul consacrării reprezintă expresia și garanția unității în cadrul tradiției bisericii prin realizarea *ordo episcoporum in successio apostolica*”.²³ Sacramentul consacrării califică statutul unui episcop tocmai datorită faptului că își are originea în puterea dată de Hristos întregii biserici, care acum confirmă membralitatea episcopului în acest *ordo episcoporum*. Conform teologiei catolice, unitatea bisericii este înrădăcinată în unitatea Episcopatului, iar această uniune și unitate cere existența unui episcop care este capul acestui trup. Ratzinger întărește această analogie și afirmă că „cel care conduce colegiul episcopilor este Suveranul Pontif, care ca succesor al lui Petru reprezintă sursa perpetuă și vizibilă a unității

²² Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith*, p.88

²³ Miroslav VOLF, *As our likeness*, p.58.

bisericii”.²⁴ În afară de realizarea unității eclesiale, oficiul papal asigură și infailibilitatea bisericii, teologie contrazisă însă de biserica neoprotestantă.

Conform înțelegerii biblice, Biserica neoprotestantă nu alocă infailibilitatea unei persoane sau unui oficiu, ci doar Sfintei Scripturi. Mai mult decât atât ar exista pericolul sacerdotalismului prin care rolul și statutul Hristosului Înviat, care prin Duhul Său este prezent în comunitatea de credință, să fie alocat clerului.

În esență, biserica sacramentală, în special euharistică, încearcă să liniștească posibila tensiune între viziunea mistică și cea instituțională conferite eclesiei. Cardinalul Dulles arată pe bună dreptate că “modelul instituțional afirmă că mântuirea nu este posibilă în afara organizației, pe când viziunea mistică a bisericii este prea liberă și nu cere nimănui să fie parte activă într-o instituție”.²⁵ În urma conciliului de la Vatican II, se poate evidenția un accent suplimentar pus pe latura misticii a bisericii și nu atât de mult pe cea instituțională.

1.4. Concepte eclesiologice după Conciliul Vatican II

Până la momentul de răscruce al Conciliului Vatican II (1962-1965) înțelegerea Bisericii era conturată în jurul ideii de instituționalism. Până în anii 1960, accentul principal în definirea Bisericii cădea asupra laturei vizibile a eclesiei, asupra instituției și mai puțin asupra organismului viu. Avery Dulles remarcă acest lucru afirmând că „până în apropierea conciliului Vatican II Biserica reprezenta o societate concretă care avea o constituție, un set de reguli, un corp conducător, iar toți membrii ei erau uniți prin acceptarea regulilor”.²⁶ Cu siguranță că Biserica presupune un anumit fel de instituționalizare fără de care nu poate funcționa, însă ea nu se rezumă la o simplă instituție guvernată de reguli. Potrivit

²⁴ Tracey ROWLAND, *Ratzinger's Faith*, p.88.

²⁵ Avery DULLES, *Models of the Church*, Image Book, Doubleday, New York, 1987, p.63.

²⁶ Idem, p.34.

tipologiei instituționaliste, Biserica s-ar identifica și chiar s-ar confunda cu ierarhia conducătoare. Mai mult chiar, biserica se aseamănă unei școli în care învățătorul are putere să impună doctrina însoțită de aprobarea juridică și spirituală.

Spiritul conciliului din deceniul al șaptelea a fost unul al reînnoirii Bisericii în cadrul tradiției sale bimilenare. Cardinalul Dulles neagă însă ideea că acest Conciliu ar reprezenta o deschidere a Bisericii Romano-Catolice spre o linie mai democratică, pluralistă și posmodernă. Dulles încearcă să infirme faptul că:

S-ar putea crede că înainte de Conciliu, Biserica era văzută ca o instituție fondată de Hristos cu o structură imuabilă pe când după conciliu ea era privită ca o comunitate pelerină într-o continuă restructurare. Înainte de Conciliu Biserica era necesară pentru mântuire, pe când după biserica este unul din locurile unde se poate primi mântuire[...] Toate aceste generalizări sunt false.²⁷

Principiul interpretării întregului conciliu este de importanță vitală. Deși există o deschidere spre reînnoirea conceptului de biserică Conciliul Vatican II nu trebuie înțeles ca o ruptură față de trecut. Conform conceptelor eclesiale din *Lumen Gentium*, Biserica Romano-Catolică rămâne Trupul Sacramental și Mistic al lui Hristos strâns legat de realitatea istorică și structurală a conducerii eclesiale.

Conciliul Vatican II(1962-1965) s-a remarcat prin multe schimbări în eclesiologia romano-catolică. Crezul catolic rezultat în urma conciliului *Lumen gentium*, reiterează pe de o parte cele patru caracteristici niceene ale Bisericii, dar introduce și anumite elemente noi în felul următor:

²⁷ Avery DULLES, *Nature, Mission, and Structure of the Church*, în Matthew LAMB (editor), *Vatican II, Renewal within Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 25.

Aceasta este unica biserică a lui Hristos, pe care potrivit Crezului o proclamăm ca *una, sfântă, catolică și apostolică*...Biserica, constituită și organizată în lume ca o societate, *subzistă în* Biserica Catolică, care este condusă de urmașul lui Petru și de unitatea episcopilor cu acest urmaș.²⁸

Înlocuirea termenului *est* (este) cu *subsistit in* (subzistă în) reprezintă probabil cel mai îndrăzneț pas al conciliului Vatican II. Potrivit lui Avery Dulles, amendamentele oferite de comisia teologică a conciliului presupun atât o oarecare distincție cât și o relaționare pozitivă între Biserica lui Hristos și Biserica Romano Catolică.

Cele patru atribute esențiale în definirea bisericii (una, sfântă, catolică, apostolică) nu sunt rezultatul invenției crezului Vatican II, ci aceste caracteristici își au începutul în crezul Niceo-Constantinopolitan din 381 d.Hr. Potrivit lui Gary Trampton „cele patru caracteristici descriu atributele potrivite și necesare Bisericii lui Hristos”.²⁹ Nu se poate afirma că aceste patru caracteristici sunt specifice doar Bisericii Romano-Catolice, deoarece ele au fost enunțate chiar la începuturile creștinismului în timpul conciliului de la Constantinopol (381 d.Hr.). După cum primele concilii creștine reprezintă un izvor comun al confesiunilor creștine, în același fel și crezurile conciliare reprezintă o valoare acceptată și împărtășită tuturor urmașilor lui Hristos.

Noutatea documentele eclesiale ale Conciliului Vatican II cuprind posibilitatea ca non-catolicii să fie uniți în mod spiritual cu Biserica fără însă a fi calificați ca membrii. Existența acestei unități este posibilă și datorită concepției enunțată anterior Conciliului de papa Pius al XII-lea în enciclica *Mystici corporis*, conform căreia trupul Mistic a lui Hristos are două aspecte, unul vizibil și altul

²⁸ Avery DULLES, *Models of the Church*, p.126.

²⁹ Gary CRAMPTON, *Build upon the Rock*, Blue Banner Books, Dallas, 2000, p. 20.

invizibil. Cele două laturi ale Trupului Mistic nu reprezintă două Biserici, ci două aspect ale unei realități complexe. Deși păstrează posibilitatea membralității depline doar pentru romano-catolici în latura vizibilă a Bisericii, această concepție deschide ușa înspre o înțelegere universală a Trupului lui Hristos. Cu toate că se presupune că doar în Biserica Romano-Catolică se realizează pe deplin Sacramentul Bisericii, comunitățile non-catolice pot poseda anumite elemente eclesiale autentice ce pot fi folosite ca un canal al harului. (LG 15)

Indivizii din diferite denominațiuni eclesiale se pot bucura de un anumit grad de comuniune cu Biserica lui Hristos, însă așa după cum spunea cardinalul Dulles “pentru ca o persoană să fie pe deplin încorporată trebuie să accepte pe deplin sistemul catolic”.³⁰

În concluzie se poate afirma că Biserica în concepția catolică rămâne păstrează atât latura organică a comunității, a trupului, cât și latura juridică manifestată prin instituționalism și sacramentalism. În accepțiunea apuseană, eclezia mediază chemarea lui Hristos și administrează harul acesteia prin sacramentele sale.

În finalul acestei scurte radiografii a eclesiologiei catolice, nu se poate trece cu vederea deschiderea teologică a hotărârilor conciliului Vatican II prin care se lărgeste sfera prezenței elementelor bisericești în afara spațiului apusean.

2. Eclesiologia în concepția neoprotestantă

Spre deosebire de teologia Apuseană și Răsăriteană, teologia evanghelică nu are o eclesiologie foarte dezvoltată. Stanley Grenz recunoștea o slăbiciune în conturarea teologiei evanghelice în ce privește biserica și afirma că „eclesiologia reprezintă copilul neglijat

³⁰ Avery DULLES, *Nature, Mission, and Structure of the Church*, în Matthew LAMB (editor), *Vatican II, Renewal within Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 28

al teologiei evanghelice”.³¹ În aceeași direcție vine și afirmația lui Donald Bloesch care vorbește despre „neglijența îngrijorătoare a eclesiologie în rândul evanghelicilor”.³² Deși ambele păreri merită cel puțin să fie analizate, nu se poate spune că neoprotestantismul nu are conturată în nici un fel o teologie eclesiologică.

În general, neoprotestantismul recunoaște și acceptă cele patru caracteristici ale bisericii descrise în crezul niceean,³³ dar le interpretează diferit față de catolicism și ortodoxism. Problema principală în diferențierea conceptelor eclesiologice dintre diferitele confesiuni creștine, își are originea în definirea corectă a relației între Hristos, Biserică și Cuvântul lui Dumnezeu. O altă notă distinctivă se referă la *rolul instrumental* pe care biserica îl are în mântuire.

2.1. Eclesia ca o comunitate a Cuvântului

Conform lui Carl E. Braaten biserica evanghelică, în special cea care are la baza luteranismul, se definește ca și „*creația Cuvântului* (Creatura verbi)”.³⁴ Centralitatea Cuvântului se materializează în mod abundent în cadrul neoprotestantismului. Biserica își are temelia pe învățăturile apostolilor Domnului Isus (Efes 2:20), iar apostolicitatea eclesiei este conferită plenar de succesiunea *învățăturii apostolice* (2 Tim. 2:2). Învățătura apostolilor este singurul suficient ghit pentru a definiși organiza biserica.

Teologia Răsăriteană și Apuseană deopotrivă neagă această concepție sugerând că succesiunea apostolică reprezintă garantul autenticității bisericii, așa după cum pare să afirme și istoria Părinților Bisericești. În sprijinul succesiunii apostolice este

³¹ Stanley J. GRENZ, *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century*, IVP, Downers Grove, 1993, p. 165.

³² Donald G. BLOESCH, *The Future of Evangelical Christianity*, Doubleday, New York, 1983, p. 127.

³³ Crezul dezvoltat în urma concilului de la Niceea din anul 325 a fost reiterat la conciliul de la Constantinopol în 381 și caracteriza biserica ca fiind *una, sfântă, catolică și apostolică*. O privire mai aprofundată asupra crezurile este oferită de Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Harper, New York, 1877.

³⁴ Carl E. BRATEN, *The Catholicity of Reformation*, Eerdmans Publishing, 1996, p.56.

prezentat exemplul lui Irineu care în lupta în fața ereziilor revendică tradiția și linia de descendență apostolică. Totuși, așa cum afirma și Michael Horton „Irineu a dezvoltat o perspectivă riguroasă cu privire la autoritatea episcopală și un criteriu extern pentru identificarea adevăratei biserici și deosebirea ei de falsă biserică [...] mai mult ca un argument al bunului simț decât o dogmă”.³⁵ Lupta lui principală cu gnosticii l-a determinat să revendice o linie de descendență directă ce nu putea să se regăsească și în cazul ereticilor confrunțați de acest Părinte Bisericesc. Accentul lui Irineu, dar și accentul din Noul Testament este pus pe succesiunea învățaturii și lucrării apostolice și nu pe apostoli ca persoane.

De aceea Sfânta Scriptură deține autoritatea supremă în definirea și conturarea Bisericii. Noul Testament reprezintă un ghid clar și nicidecum unul vag în organizarea Bisericii. Dincolo de autoritatea supremă manifestată de Scriptură, neoprotestantismul se poate defini ca o comunitate care are în centrul ei proclamarea Sfântului Cuvânt. Gary Crampton afirmă că „reforma a stabilit Cuvântul lui Dumnezeu ca element primordial prin care se transmite harul divin”.³⁶ În acest sens se poate spune că Biserica proclamă, apără și transmite Cuvântul, iar menirea ei primordială devine proclamarea Evangheliei.

Printre teologii neoprotestanți care conferă proclamării Cuvântului divin o importanță centrală este și Mark Dever care afirmă că „o biserică sănătoasă este o congregație care proclamă Cuvântul lui Dumnezeu, iar credincioșii sunt gata să îl asculte. Cuvântul lui Dumnezeu este sursa vieții și autenticității bisericii”.³⁷ Această afirmație accentuează pe de o parte superioritatea Scripturii față de orice altă autoritate iar pe de altă parte conferă Cuvântului divin un loc și spațiu primordial în liturghie.

³⁵ Bradley NASSIF, et all, *Ortodoxie și evangelism*, p. 132.

³⁶ Gary CRAMPTON, *Build upon The Rock, A study of the doctrine of the church*, , p. 27.

³⁷ Mark DEVER, *What is a Healthy Church*, Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2007, p.85.

Centralitatea Cuvântului este definitorie pentru eclesia neoprotestantă, însă trebuie evitat primirea Lui doar în spiritul consumatorist și individualist. Mai degrabă, centralitatea Cuvântului are rolul de a-l conduce pe credincios într-o cunoaștere mai aprofundată a lui Hristos care să-l determine la o închinare totală înaintea lui Dumnezeu.

2.2. Eclesia ca și comunitate de credință a sfinților uniți cu Hristos

Dacă Noul Testament portretizează eclesia ca o comunitate instituită divin, în același timp textul Scripturii sublinează răspunsul pe care această comunitate îl oferă lui Dumnezeu. Singurul răspuns viabil ce poate să-l ofere omul lui Dumnezeu este credința, așa cum remarcă și Robert Saucy:

Oamenii devin membrii ai bisericii prin credința în Isus Hristos și de aceea în Scriptură ei sunt numiți *credincioși* sau *cei ce cred*. Apostolul Pavel nu folosește titulatura de *biserică* atunci când se adresează comunităților din Efes și Colose, ci aceste epistole sunt adresate *sfinților și fraților credincioși* din aceste locuri.³⁸

În concepția apostolului Pavel, Biserica este observată ca o comunitate a credinței. În prima epistolă către Tesaloniceni apostolul neamurilor descrie biserica din Macedonia și Ahaia ca o comunitate a tuturor credincioșilor (1 Tes.1:7)

Cu referire la Biserică, William J. McRae afirmă că „Noul Testament folosește nume descriptive cum ar fi *credincioșii* [F.Ap. 5:14], *ucenici* [F.Ap.6:1], *sfinți*” [F.Ap.9:13], *frați* [F.Ap.9:30], *creștini* [F.Ap.26:28], pentru a dovedi cine poate face parte din această comunitate”.³⁹ Atât în Vechiul Testament cât și în Noul

³⁸ Robert SAUCY, *The Church in God's Program*, Moody Press, Chicago, 1972, p.22.

³⁹ William J. MCRAE, *The Principles of the New Testament Church*, Believers Chapel, Dallas, 1974, p.5.

Testament comunitatea răscumpărată a lui Dumnezeu este caracterizată de atributul *sfîințeniei*. În special în Noul Legământ creștinii sunt portretizați ca fiind sfinți (1. Cor.1:1,2, Col.1:2) tocmai datorită legăturii cu Hristos care realizează neprihănirea în viața acestora.

Potrivit concepției neoprotestante, Biserica este formată ca o comunitate *sfântă* a lui Dumnezeu. Continuând reforma magisterială, reformatorii radicali militau pentru reformarea Bisericii căzute. Potrivit lui Peter Riedemann „reformatorii radicali asemănau biserica cu o comunitate a sfinților”,⁴⁰ fapt ce accentuează o dată în plus necesitatea transformării interioare a întregii comunități. Biserica adevărată este caracterizată de atributul *sfîințeniei* care se materializează în regenerarea și nașterea din nou produsă de Duhul Sfânt.

Rolul disciplinei în cadrul bisericii este mult mai detaliat în teologia neoprotestantă tocmai datorită accentului pus pe *sfîințenia trupului lui Hristos*. Puritatea bisericii presupune implementarea disciplinei nu cu scopul retributiv ci mai degrabă cu scopul îndreptării și câștigării celui căzut.

2.3. Ecclesia ca popor răscumpărat de Dumnezeu

Spre deosebire de teologia catolică, denomiinațiunile neoprotestante înțeleg ecclesiologia în mod congregaționalist. Conform lui Miroslav Volf, Ratzinger susținea că „unitatea între comunitățile care administrează Euharistia este una de tip *comunio* pe când ecclesiologia congregaționalistă este formată din adunarea laolată care astfel formează biserica”.⁴¹ Astfel, Biserica poate fi observată ca o *comunitate răscumpărată* prin jertfa lui Hristos. Noul Testament folosește imagini teologice care atestă că ecclesia ca și comunitate este fondată în urma sfatului lui Dumnezeu și potrivit cu *buna*

⁴⁰ Peter RIEDEMANN, *Accounts of our religion*, în Walter KLASSEN, *Anabaptism in outline*, Herald Press, Pennsylvania, 1950, p.213.

⁴¹ Miroslav VOLF, *After our Likeness*, p.44.

plăcere a voii Sale (Efes.1:5,11). În El, Dumnezeu ne-a ales înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără prihană înaintea Lui, dupăce, în dragostea Lui,⁵ ne-a rînduit mai dinainte să fim înfiați prin Isus Hristos, după buna plăcere a voiei Sale... Astfel, membrii bisericii au fost aleși de Dumnezeu să formeze o comunitate răscumpărată. (1 Pet.2:9 Voi însă sînteți o seminție aleasă, o preoție împărătească, un neam sfînt, un popor, pe care Dumnezeu Și l-a cîștigat ca să fie al Lui, ca să vestiți puterile minunate ale Celui ce v'a chemat din întunecet la lumina Sa minunată;).

D.A.Carson afirmă că „teologii reformați au favorizat imaginea bisericii ca *popor a lui Dumnezeu*, deoarece prin aceasta era scoasă în evidență credincioșilor din Vechiul și Noul Testament”.⁴² Dezvoltarea modelului bisericii ca popor a lui Dumnezeu se încadrează mult mai bine teologiei legămîntului accentuată de reformă.

Neoprotestantismul poate fi considerat atît o reacția la înlocuirea părășiei (comunității), cu instituționalismul dar și o reacție împotriva subjugării credinței în fața crezurilor și canoanelor morale.

Donald Bloesch remarcă pericolul îndepărtării bisericii de paradigma Bisericii Primare „care era o comunitate care se aduna împreună printr-o dragoste sacrificatoare dar care acum este înlocuită de o mișcare ierarhică ce naște o comunitate sacerdotală în care harul lui Dumnezeu este controlat de o elită spirituală”.⁴³ Ecclesia, care deși este o creație a libertății Duhului Sfînt, este obturată și preservată de dogme și ritualuri ale bisericii instituționale.

4.4. Ecclesia ca mesager al mesajului mînturii

Datorită faptului că Biserica este înțeleasă ca o comunitate răscumpărată a lui Hristos, ea are un rol fundamental în proclamarea

⁴² D.A.CARSON, *Biblical Interpretation and the Church*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1985, p.80.

⁴³ Donald BLOESCH, *The Church*, p.53.

mesajului mântuirii. În esența ei, eclezia nu este sursa mântuirii ci Hristos rămâne sursa salvării, așa după cum afirmă pe bună dreptate și Donald Bloesch „biserica nu este co-mediatoare cu Hristos în ce privește mântuirea, ci reprezintă destinatarul salvării pe care o reflectează lumii”.⁴⁴ Biserica nu este nici generatoara nici sursa luminii, ci doar reflectorul acesteia. Cu toate acestea, Biserica are un rol important în ghidarea păcătoșilor spre Hristos, însă ritualurile și slujbele ei nu au puterea de a mântui. Prin urmare eclezia nu împarte harul lui Hristos ci mai degrabă îl proclamă. Această concepție se răsfrânge în mod automat în înțelegerea diferită pe care neoprotestantismul o propune sacramentelor.

În ce privește sacramentele, evanghelicii nu oferă aceeași însemnătate pe care acestea le au în interiorul Bisericii Ortodoxe, Catolice sau chiar Reformate. Spre deosebire de teologia reformei magisteriale, neoprotestantismul nu conferă nici o putere spirituală sau vre-un har special pe care Cina Domnului și Botezul le-ar putea transmite în urma administrării. Cu toate că Dumnezeu folosește în mod instrumental ființa umană, Trinitatea nu este condiționată de folosirea canalelor umane pentru a-și transmite harul Său. Datorită bunătății incomensurabile a dragostei Sale, Dumnezeu alege să folosească omul, dar acest lucru nu înseamnă că ființa creată este astfel co-autoare a transmiterii harului. Atât Cina Domnului cât și Botezul sunt privite ca simboluri care poartă cu sine o realitate ce premerge administrării lor. Botezul credinței este privit ca singura formă legitimă a botezului, astfel încât botezul copiilor nu este acceptat ca o formă ce concordă cu Scriptura, întrucât nu a fost precedat de pocăință și o mărturisire personală.

Dacă în teologia catolică sacramentele asigură unitatea bisericii, nu de aceeași părere este și Emil Brunner care deși le acceptă arată că „sacramentele nu produc unitatea sau comunitatea ci

⁴⁴ Donald BLOESCH, *The Church*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2002, p.59.

sunt date comunității prin Cuvânt și prin Duhul lui Isus Hristos primit prin credință”.⁴⁵

În concluzie se poate afirma că Biserica este privită ca un proclamator al mesajului Mântuirii, dar nu ca sursă a salvării. În perspectiva neoprotestantă actele de cult, cina și botezul, nu conceră unitatea eclesiei ci mai degrabă întărește unitatea ei. Privite în contextul Bisericii proclamatoare a mesajului salvării, ambele acte cultice reprezintă portrete vizibile ale propovăduirii mântuirii.

Concluzii finale

Eclesiologia reprezintă unul dintre cele mai minate terenuri în ce privește discuțiile între denominațiunile creștine. Probabil că imposibilitatea acceptării aceleași definiții cu privire la Biserică, a generat multitudinea denominațiunilor existente în contemporaneitate. Provocarea teologilor creștini va fi să găsească acele elemente care pot contribui la înțelegerea corectă a eclesiei creștine. Cu siguranță că definirea corectă a ființei Bisericii nu presupune nici un fel de compromis față de Sfânta Scriptură, dar totuși trebuie descoperit acel limbaj comun. La începutul acestui demers teologic s-a afirmat dorința lui Isus Hristos de a-și zidi Biserica Sa. Mântuitorul nu a vorbit despre mai multe biserici ci s-a referit la una singură. De-a lungul istoriei creștine au existat mai multe viziuni cu privire la unitatea și limitele Bisericii.

Pe de o parte a existat viziunea exclusivistă, promovată de Ciprian al Cartaginei, iar pe de cealaltă parte viziunea inclusivistă propovăduită de Augustin din Hippo. Ciprian de Cartagina a fost cel care, cu o neînfricăată consecvență, a dezvoltat învățătura conform căreia harul este total absent în orice sectă. Sfintele Taine sunt „așezate” în Biserică, se săvârșesc doar în comuniune și în sobornicitate, iar prin faptul că schisma înseamnă ieșirea din

⁴⁵ Emil Brunner, în Donald BLOESCH, *The Church*, Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2002, p.53

Biserică, situarea voită „în afară”, aici nu există mântuire. Chiar dacă doctrina Sfântului Ciprian nu a fost niciodată respinsă sau dezmințită în premisele ei teologice, totuși concluziile trase de el nu au fost acceptate și sprijinite de conștiința Bisericii. De cealaltă parte viziune inclusivistă propune faptul că granițele trupului lui Hristos nu coincid în mod invariabil cu cele canonice! Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate fi descrisă în mod adecvat numai în termeni sau categorii canonice. Este cu neputință să afirmi sau să distingi adevăratele limite ale Bisericii numai prin semne sau indicii canonice. Dincolo de *teoria ramurilor*⁴⁶ care pare să reise în urma conciliului de la Vatican II, se poate afirma că Hristos își clădește în continuare Biserica, invizibilă și cu neputință de divizat, dar că în același timp există și mai multe denominațiuni (biserici) vizibile și diferite în practică.

⁴⁶ Teoria ramurilor sau a cercurilor concentrice explică faptul că există prezență christică și în afara Bisericii Catolice, însă există o apropiere sau o depărtare față de biserica autentică, în funcție de practicarea normelor și principiilor catolice.

DIHOTOMIA MODERNITATE/POSTMODERNITATE ȘI ASPECTUL RELEVANȚEI CULTURALE ÎN CADRUL BISERICILOR EMERGENTE VESTICE: O EVALUARE CRITICĂ

Prep. Drd. Constantin GHIOANCĂ
Institutul Teologic Baptist din București

Introducere: Apariția bisericilor emergente

Lumea teologică virtuală și ultimile cărți care au apărut în deomeniul eclesiologiei au fost inundate de un subiect care a strânit multe dezbateri, controverse și chiar orientări noi. Este vorba despre apariția *bisericilor emergente*. Bisericile emergente reprezintă un fenomen relativ nou. Acestea au apărut și s-au dezvoltat în mod special în în Marea Britanie, Statele Unite ale Americii și Australia.

Pentru o înțelegere a terminologiei specifice bisericilor emergente se impune mai întâi o clarificare a verbului „a emerge”, respectiv a adjectivului „emergent”. În limba română acest termen încă nu se folosește în mod frecvent cu referire la biserică. Așa după cum indică Dicționarul Explicativ al Limbii Române, verbul *a emerge* se folosește în fizică și se referă la corpuri sau radiații care „ies dintr-un mediu după ce l-au traversat.”¹ Înțelegem așadar că ceva este *emergent* dacă *traversează un anumit spațiu sau domeniu îndreptându-se într-o nouă direcție*.

Aplicând acest termen în domeniul eclesiologiei deducem că bisericile emergente sunt “*biserici în mișcare*”. Ele se află într-o continuă călătorie. Nu se știe exact încotro. Ce se știe sigur este că

¹ Dicționarul Explicativ al Limbii Române în <http://dexonline.ro/search.php?cuv=emerge>, accesat pe 11. 02. 2009.

ele nu ajung niciodată la o finalitate, schimbându-se în funcție de cultura în care se află. Bisericile emergente sunt biserici care se mulează pe cultură și se mișcă odată cu ea. Cultura la care ne referim în acest caz este cea postmodernă. Totodată, alături de cultura postmodernă, avem în vedere de fapt toate mișcările asociate cu ea și a căror denumire începe cu *-post*.

Acest aspect este sesizat și în definiția următoare:

Biserica emergentă (numită uneori și mișcarea emergentă) reprezintă o mișcare creștină a sfârșitului de secol XX și început de secol XXI, care depășește un anumit număr de granițe teologice: participanții pot fi descriși ca evanghelici, post-evanghelici, liberali, post-liberali, carismatici, neocarismatici și post-carismatici. Participanții caută să-și trăiască credința lor în ceea ce ei cred a fi o societate „postmodernă”².

Referințele despre bisericile emergente au început să abunde în cărți recente, în tematica dezbaterilor academice și mai ales în blogosfera vastă a internetului. Oricum, este extrem de dificil să definim bisericile emergente, de vreme ce fiind în continuă mișcare, există riscul ca până să terminăm a le defini, ceea ce am definit să se fi schimbat deja.

Una resursă utilă pe tema bisericilor emergente o reprezintă cartea autorilor Eddie Gibbs și Ryan K. Bolger cu titlul *Emerging Churches, Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. În încercarea lor de a defini bisericile emergente acești autori atrag atenția că,

În general, termenul *biserică emergentă* a fost aplicat adunărilor cu renume, orientate către tineri, care au captat atenția celor din jur în baza creșterii numerice rapide a membrilor; a abilității lor de a atrage

² Vezi, http://en.wikipedia.org/wiki/Emerging_church, accesat pe 11. 02. 2009.

(sau reține) pe cei peste douăzeci de ani și un pic; închinarea lor contemporană, care se dezvoltă din stiluri de muzica la modă; și abilitatea lor de a se promova pe ei înșiși subculturii creștine prin website-uri și prin vorbire.³

Pe de altă parte, nu doar că bisericile emergente adoptă o închinare și un stil de muzică contemporane, dar potrivit liderilor acestora,⁴ bisericile emergente acoperă mai multe mișcări diverse. Jonny Baker (de la Grace, Londra), opinează: „Eu cred că termenul *biserică emergentă* nu este nimic mai mult decât un mod de a exprima că avem nevoie de forme noi de biserică, abile în a se relaționa la cultura care se dezvoltă”, iar pentru Ben Edson (de la Sanctus 1, Manchester Marea Britanie), biserica emergentă „este pur și simplu o biserică care este înrădăcinată în împrejurările care sunt în desfășurare și explorează închinarea, misiunea și comunitatea în cadrul acelor contexte.”⁵

Alții văd biserica emergentă ca pe una care vine dar încă nu a ajuns. Karen Ward (de la Biserica Apostolilor, Seattle) definește biserica emergentă ca fiind ceea ce : „vine la suprafața și este nou, neformat, încă întâmplându-se, ieșind dintr-un mediu după ce l-a traversat”.⁶ Când este vorba despre accentele pe care le urmărește acest tip de biserică, un alt lider al ei, Mark Scandrette (de la ReIMAGINE!, San Francisco) susține că în cadrul acestei mișcări „există un pic de dezbatere teologică, concentrându-se mai mult pe teologia împărăției, viața interioară, comunități ale prieteniei,

³ Eddie GIBBS, Ryan K. BOLGER, *Emerging Churches, Creating christian community in postmodern cultures*, (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2006), p. 41.

⁴ *Ibidem*, pp. 41-44.

⁵ *Ibidem*, p.45.

⁶ *Ibidem*, p.47.

dreptate, protejarea mediului, includere și conducere inspirațională.
”7

După această introducere succintă privitoare la definirea bisericilor emergente menționăm că lucrarea de față își propune să fie o evaluare critică asupra modului în care sunt văzute dihotomia *modernitate/postmodernitate* și aspectul *relevanței* în cadrul mișcării emergente. Întreaga discuție elaborată în jurul bisericilor emergente nu ar mai exista dacă nu s-ar face atât de multă pledoarie pentru *contextul socio-cultural* și *relevanță*.

1. Dihotomia modernitate/postmodernitate

În rândurile următoare ne străduim să înțelegem modul în care liderii mișcării emergente evaluează cultura postmodernă, în contrast cu cea modernă. Când facem o analiză a mișcării emergente, observăm că toate drumurile pleacă de la, și duc la societatea și *cultura postmodernă*. Desigur, acest lucru se întâmplă pentru că postmodernismul este filosofia care influențează concepția contemporană despre lume și viață, iar o biserică, dacă vrea să-și trăiască menirea în mijlocul societății contemporane, trebuie să o facă în cadrul postmodernității.

Roger Oakland subliniază legătura dintre biserica emergentă și postmodernitate într-un articol al său:

Elementul dominant care văd că este promovat reprezintă ideea că a venit vremea ca să se reinventeze creștinismul pentru generația noastră. Pentru a face aceasta, biserica trebuie să furnizeze experiențele și mediul care să-i atragă pe oameni. Creștinismul, afirmă promotorii bisericii emergente, trebuie să devină relevant penru generația noastră postmodernă.⁸

⁷ *Ibidem*, p.49.

⁸ <http://www.understandthetimes.org/commentary/c46.shtml>, accesat pe 29.04.2009

Dacă legătura dintre mișcarea emergentă și postmodernitate este indiscutabilă, atunci cât de legitimă este evaluarea pe care liderii acestei mișcări o fac atunci când scriu despre dihotomia sau separarea *modernitate/postmodernitate*? Interesant este că, deși lideri precum Bolger sau Gibbs se străduiesc din răspuțeri să demonstreze legitimitatea înlăturării tuturor dualismelor specifice modernității,⁹ ei înșiși recurg la dualism și mențin într-o tensiune ireconciliabilă *modernitatea Vs postmodernitate*. Pentru ei, și aproape pentru toți liderii mișcării, totul trebuie abordat într-un mod holistic mai puțin continuitatea *modernitate-postmodernitate*. Aceasta este o dovadă de inconsecvență.

Modernitatea este văzută în „scrierile emergente” ca fiind monstrul care a adormit bisericile evanghelice, lipsindu-le de aproape orice sentiment religios și făcând din acestea niște „sisteme” greu de digerat și total irelevante pentru cultura postmodernă. Dar cât de corect este evaluată dihotomia modernitate/postmodernitate în interiorul mișcării emergente? Oare pentru a fi relevanți în cultura în care trăim avem nevoie de noutăți în fiecare compartiment eclesiologic? Oare vocea postmodernității este și normativă și nu doar descriptivă? Și oare nu găsim nici un eșafodaj bun în modernitate pe care să continuăm zidirea spiritualității evanghelice în perioada contemporană?

D.A. Carson consideră că modul în care mișcarea emergentă înțelege modernitatea este unul reduționist. El observă că a trata modernitatea într-un mod reduționist înseamnă să o vezi ca și cum aceasta ar fi formată dintr-o singură bucată, dedicată eminentemente către ceea ce este rațional, cerebral, liniar, absolut și obiectiv.¹⁰

⁹ Natural vs Supranatural, rațiune Vs credință, putere Vs dragoste etc.

¹⁰ Vezi, D. A. CARSON, *Becoming Conversant with the Emerging Church, Understanding a Movement and its Implications*, (USA, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), p.59.

Chiar și în lucrări specifice mișcării emergente, care par a avea un caracter mai puțin incisiv, aversiunea față de modernitate este ușor vădită. De exemplu, în cartea lui Brian McLaren, *A New Kind of Christian*, Neo (Neil Oliver Edward) îi spune lui Casey: “Potrivit Bibliei, oamenii nu trebuie să trăiască numai după sisteme și abstracții, ci și după povestiri, și poezie și proverbe și mister.”¹¹ Din acest citat se vede clar că personajul Neo subliniază elemente cu ecou pozitiv în societatea noastră : poezii, povestiri, proverbe etc. În contrast, „abstracțiile și sistemele” amintite fac o trimitere indiscutabilă la perioada modernă sau la modul *modernist* de a privi viața.

Dar lucrurile nu sunt deloc astfel. Cine spune că în modernitate sau în vreo altă perioadă din istorie oamenii ar fi trăit doar după „abstracții și sisteme”? Istoria dovedește contrariul. De fapt se poate demonstra că bătălia împotriva rațiunii și dezbaterile epistemologice cu iz postmodernist originează chiar în perioada modernă.¹² Immanuel Kant, un filosof modern a cărui influență asupra lumii a rămas colosală, a insistat asupra faptului că mintea impune ordine și structură asupra informațiilor care sunt colectate prin simțuri. De aici se ajunge implicit la a se nega faptul că ființele umane ar avea vreun fel de acces la cunoașterea obiectivă (idee eminemamente postmodernistă). Tot în perioada modernă îl găsim și pe Fridrich Nietzsche, care a susținut caracterul metaforic al adevărului cu mult înainte de apariția pe scena postmodernă a lui Jacques Derrida și Richard Rorty. Nietzsche afirmă:

Așadar, ce este adevărul? O armată mobilă de metafore, metonimii și antropomorfisme – pe scurt, o sumă de relații umane, care au fost

¹¹ Brian D. McLAREN, *A New Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey* (San Francisco: Jossey Bass, 2001), p. 159.

¹² D.A CARSON, *Becoming Conversant...*, p.59.

sublinate, transpuse și înfrumusețate poetic și retoric, și care după o folosire îndelungată par ferme, canonice și obligatorii pentru orice popor: adevărurile sunt iluzii despre care oamenii au uitat ce sunt; metafore perimate și fără putere plastică; monede care și-au pierdut gravura și care nu mai au valoare decât ca metale, nu ca monede.¹³

În aceeași ordine de idei, pe lângă Kant și Nietzsche, autori precum Wordsworth și Shelly au susținut că cea mai sigură cale către adevăr este prin pasiunea pentru frumos și natură. Desigur nu suntem de acord cu citate ca și cele de mai sus dar ceea ce urmărim este să arătăm că din aceste câteva observații sumare se vede în mod clar că atunci când vorbim despre dubletul *modernitate-postmodernitate*, nu avem în vedere un fenomen al *discontinuității*ici, dimpotrivă, al *continuității*.

Post-modernismul vine după modernitate, dar nu total separat de aceasta. Horia Roman Patapievici apreciază că „Postmodernismul nu este decât o formă exacerbată de modernitate.”¹⁴ Autorul își sprijină această afirmație demonstrând că omul postmodern se opune modernității prin preluarea inversată a unor postulate moderne, care nu fac decât să întărească sensul de evoluție al modernității.¹⁵ Patapievici nu se oprește aici, ci afirmă cu tărie: „Postmodernul este un modern alienat. Este modernul adus de propria sa modernitate la exasperare și care, totuși, datorită

¹³ NIETZSCHE, „On Truth and Lie in an Extra-moral Sense”, în *The Portable Nietzsche*, trad. Walter Kaufmann, New York, Viking, 1954, p. 46-47, *apud* James W. SIRE, *Universul de lângă noi, Un catalog al concepțiilor fundamentale despre lume și viață*, (Oradea: Cartea Creștină, 2005), p. 220.

¹⁴ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul Recent*, (București: Editura Humanitas, 2006), p. 117

¹⁵ Patapievici reușește să demonstreze o astfel de afirmație, făcând în primul rând apel la ideea secolului al –XVII-lea potrivit căreia a cunoaște înseamnă a ști cum anume este ceva construit. Postmodernii vin și afirmă că putem cunoaște numai ce am construit noi. Acest mod de gândire duce la principiul postmodern *par excellence* că toată realitatea este construită sociologic și epuizată complet de sociologia cunoașterii.

nihilismului său radical, nu poate ieși din logica modernității decât prin inversiune psihologică.”¹⁶

Postmodernitatea nu poate evada din sfera continuității dintre ea însăși și modernitate. Dacă așa stau lucrurile, ne întrebăm justificat: oare de ce fac bisericile emergente atâta teorie și atâta caz în privința dihotomiei *modernitate-postmodernitate*? Dacă cele două sunt legate strâns una de cealaltă, chiar și prin „inversiunea psihologică” despre care amintea Patapievici, de ce oare liderii mișcării emergente nu urmăresc și ei *o legătură teologică și practică între modernitate și postmodernitate*? De ce să menținem și chiar să construim o tensiune ireconciliabilă între ele? Oare ar trebui ca ceea ce a fost greșit în modernitate să ne facă să o demonetizăm în totalitate și să nu perpetuăm nici măcar valorile ei?

În modernitate s-au întâmplat multe lucruri bune care trebuie transmise și generațiilor următoare. Modernitatea nu a fost chiar atât de rece pe cât încearcă să o zugrăvească liderii mișcării emergente. Carson¹⁷ amintește despre Francis Schaeffer care sublinia importanța afirmării adevărilor biblice dar care scotea în evidență că dragostea este semnul distinctiv al adevăratului creștin. De asemenea, George Withefield și John Wesley au evanghelizat zeci de mii de oameni în timpul decadelor Marilor Treziri din Marea Britanie. Adesea aceștia predica cu atâta pasiune și râvnă încât ochii lor erau inundați de șiroaie de lacrimi. Nenumăratele exemple de acest gen ar putea continua.

Modernitatea nu a fost o perioadă sterilă din punct de vedere spiritual. Dumnezeu a lucrat într-un chip minunat ca de altfel, în oricare altă perioadă a istoriei. Dumnezeu nu este limitat sau încorsetat de nici un context cultural. Din nefericire, privită dintr-o perspectivă românească, dihotomia modernitate/postmodernitate are șanse să își găsească un mare suport psihologic și istoric. În plan

¹⁶ PATAPIEVICI, *Omul Recent*, p. 119.

¹⁷ VEZI, CARSON, *Becoming Conversant*, p. 66.

psihologic, modernitatea este asociată adesea cu jugul comunist care a apăsător pe grumazul românilor mai bine de cincizeci de ani, iar postmodernitatea este asociată cu libertatea de după decembrie 1989. Nu de puține ori aversiunea față de modernitate este justificată de români pe baze istorice și pe experiențe personale nefericite, iar postmodernitatea este îmbrățișată ca fiind era culturală mult așteptată care coincide cu democrația și capitalismul.

Dar ce s-a întâmplat din punct de vedere spiritual în perioada modernității târzii în România? Credincioșii bapțiști și evanghelici povestesc cu nostalgie faptul că bisericile erau pline, oamenii veneau direct de la locul de muncă la biserică, slujbele religioase se făceau pe ascuns iar mulți dintre credincioși au fost suspunși la diferite oprimări pentru cauza Evangheliei. În ziarul *Universul* din anul 1942 a apărut un articol care semnală următoarele:

Ministerul Cultelor nu s-a mulțumit numai să desființeze sectele. Întrucât s-a dovedit că sectanții caută să-și continue acțiunea ilegală sub forma unor manifestări culturale, camuflându-se la adăpăstul unor pretinse asociațiuni și societăți literare, Ministerul Cultelor, prin serviciul respectiv, a dispus un serios control al acestor manifestări. Direcțiunea Cultelor Minoritare va organiza pe bază de informațiuni precise o arhivă documentară, cu fișierul fiecărei secte și al agenților ei.¹⁸

Iată așadar o mărturie din perioada comunistă care vine din partea vrăjmașilor credincioșilor bapțiști și care atestă zelul lor spre a-și continua manifestarea credinței. Oare nu reprezintă aceste mărturii, pietre de temelie pe care credincioșii bapțiști români ar trebui să continue zidirea spiritualității în perioada postmodernă? Răspunsul

¹⁸ "Acțiunea Ministerului de Culte împotriva sectelor religioase", în ziarul *Universul*, nr. 262, sâmbătă, 25 septembrie 1943, *apud*, Alexa POPOVICI, *Istoria Bapțiștilor...*p. 648.

este fără îndoială, unul afirmativ. Dihotomia *modernitate/postmodernitate*, în cazul în care este îmbrățișată de credincioși, se va dovedi a fi un factor defavorizant care poate duce la edificii spirituale fără temelii solide și la ingratitudine față de cei care au luptat pentru ca valorile reale ale credinței să ajungă până la noi. Este adevărat că generația tânără trebuie să cunoască greșelile modernității precum și oportunitățile postmodernității dar tot la fel de adevărat este că ar trebui să cunoască și valorile celei dintâi și capcanele celei de pe urmă.

Mircea Cărtărescu observa cu privire la etosul postmodernității că „Cele mai dificile par dilemele morale și religioase ale unei lumi, care, programatic, refuză orice fundamentare metafizică și orice valoare morală absolută.”¹⁹ Aceste „dileme morale și religioase” nu pot fi neglijate nici de către bapțiști și nici de evanghelici în general.

2. Relevanța culturală în cadrul bisericilor emergente

Se susține cu multă tărie că bisericile emergente s-au născut din dorința de a fi *relevante* în cultura actuală. Este necesară acum o scurtă discuție legată de problema relevanței culturale. Două întrebări care au nevoie acută de răspuns sunt: *Ce este relevanța culturală?* și, *Până la ce punct pot merge bisericile în demersul lor de a fi relevante din punct de vedere cultural?*

Pentru a răspunde la prima întrebare plecăm de la următoarea definiție: “Relevanța reprezintă un termen folosit pentru a descrie cât de pertinent, conectabil sau aplicabil este un lucru față de o situație dată. Un lucru este relevant dacă slujește ca mijloc pentru un scop propus.”²⁰ Din această definiție putem înțelege că relevanța se referă la o *legătură* între două sau mai multe lucruri.

¹⁹ Mircea CĂRTĂRESCU, *Postmodernismul românesc*, (București: Editura Humanitas, 1999), p. 14.

²⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Relevance>, accesat pe 2.06.2009

La rândul său, Joseph Stowell, referindu-se la predicare, vorbește despre relevanță în următorii termeni:

A fi relevant înseamnă a conecta. De obicei ne gândim la relevanță ca însemnând să fii contemporan, isteț, extrem de creativ sau să ai un buchet de ilustrații care până la urmă să clarifice punctul exprimat. Totuși, nu acestea sunt criteriile pentru relevanță. Criteriul este următoarea chestiune de bază: am creat eu un mediu în care Dumnezeu să se conecteze cu situațiile din viața reală a ascultătorilor?²¹

Modul în care Stowell vorbește despre relevanță este unul extrem de interesant. Pentru el relevanța nu înseamnă în primul rând a fi „contemporan” ci mai degrabă înseamnă crearea unei *punți de legătură*, a unor relații de conexiune între două părți- în cazul nostru între biserică și cultură. Deci a fi relevant într-un context modernist nu înseamnă că avem nevoie de un mesaj biblic modernist iar a fi relevant într-un context postmodernist nu implică necesitatea unui mesaj biblic postmodernist. Sau, dacă ne gândim la alte epoci istorice, nu vorbim despre un mesaj biblic al evului mediu, un altul renescentist, altul romantic, altul iluminist etc.

Realitatea este că mesajul biblic rămâne unul și același pentru toate diviziunile culturale ale istoriei. Problema relevanței înseamnă *cum* să transmit un mesaj, un set de valori, o ideologie etc. într-o anumită cultură? Cum le pot lega între ele? În lupta pentru relevanță trebuie evitate ambele extreme și anume, atât *pierderea identității* mesajului biblic cât și *negarea simplistă* a culturii în care trăim.

John Drane spune același lucru în alte cuvinte:

Există cel puțin două moduri de a avansa un răspuns la preocuparea legată de forma pe care o va trebui să o ia biserică în următorul context cultural. Un mod este de a accepta cultura în care operăm și de a reevalua natura slujirii astfel încât să se contextualizeze credința în cadrul acelei paradigme. Celălalt mod este de a încerca să ne

²¹ <http://www.preachingtodaysermons.com/preacthatcon.html> , accesat pe 03.05.2007

opunem schimbării culturale sau cel puțin de a arunca batjocură asupra a ceea ce se întâmplă.²²

Atunci când suntem preocupați de relevanță ar trebui să privim la condițiile culturale în care se găsește mesajul biblic și nu la mesaj însuși. Ar trebui să fim interesați de formă și nu de esență, în sensul că esența nu poate și nu trebuie să fie schimbată. Problema relevanței nu trebuie să ne conducă la a reconsidera *ce* să spunem ci doar *cum* să spunem ceea ce deja avem.

În perioada modernă târzie bisericile au încercat să rezolve aspectul relevanței culturale în patru moduri distincte.²³

Mai întâi, liderii bisericii au încercat soția serviciilor amestecate (engl. *blended service*). Specificul consta în faptul că în cadrul aceluiași serviciu existau genuri foarte diverse de muzică (uneori chiar contrastante) și de alte elemente care alcătuiau programul. Avantajul serviciilor religioase era că fiecare lua ce-i plăcea. Aceste servicii erau ghidate de sloganul „câte ceva pentru fiecare.”

Prin anii 1970, 1980 au apărut câteva schimbări culturale care promovau o altă mentalitate: de la „câte ceva pentru fiecare” la „totul pentru mine.” Așadar, în al doilea rând au apărut așa-numitele servicii prietenoase cu noii veniți (engl. *Seeker Friendly Service*). Acestea sunt asociate ca și origine cu oameni precum John Ed Mathison și colegii săi de la Biserica Metodistă Unită, Frazer Memorial din Montgomery Alabama. Serviciile erau tradiționale ca formă (orgă, cor etc.) dar mai puține formale (pastorul îmbrăcat în haine sport, texte biblice scrise pe buletinele duminicale ș.a.) cu scopul de a nu intimida pe noii veniți.

²² John DRANE, *Cultural Change and Biblical Faith*, (UK: Paternoster, 2000), p. 121

²³ George G. HUNTER III, *Church for the Unchurched*, (SUA, Nashville: Abingdon Press 1996), pp. 71,72.

În al treilea rând s-au dezvoltat servicii cu participare mare a noilor veniți (engl. *High Participation Seeker service*). Bisericile care s-au orientat în acest fel sunt asociate cu lideri precum Rick Warren de la Saddleback Valey Community Church în Orange County, California. În serviciile religioase ale unor asemenea biserici nu apare orga ci trupa de închinare, iar accentul este pus pe vizitatorii necreștini. Muzica care se cântă nu este din cea scrisă înainte de 1980, iar serviciul de închinare este foarte participativ. Predicarea este tematică, legată de probleme de viață iar limbajul care se folosește nu este unul religios.

În al patrulea rând putem vorbi despre servicii de tip spectacol pentru noii veniți (engl. *High Performance Seeker service*). Se aseamănă foarte mult cu serviciile în care noii veniți participă și se implică mult. În cazul serviciilor de tip spectacol noii veniți nu sunt implicați ci mai degrabă asistă ca la un spectacol. Totuși acest lucru are efect asupra lor. Liderii care promovează acest tip de servicii religioase sunt oameni precum Bill Hybles de la Willow Creek Community Church în Chicago. Serviciile religioase sunt separate; unele sunt planificate să întâlnească nevoile creștinilor iar altele pe cele ale necreștinilor.

Dar după toate aceste patru mișcări și orientări bisericești care s-au orientat după criteriul relevanței a apărut o nouă schimbare culturală și aici intervin bisericile emergente (engl. *Emerging Churches*).

Ele reușesc să facă un lucru extraordinar: dau semnalul că ne află într-o nouă epocă culturală- cea postmodernistă! Acest aspect este fundamental. Multe biserici nu îl iau suficient de serios în seamă și drept urmare, mesajul lor nu se conectează cu audiența postmodernă. Bisericile emergente reușesc să evite una dintre extremele amintite și anume, negărea simplistă a culturii în care viețuim.

Cu toate acestea, cel puțin o parte din bisericile emergente nu reușesc să evite cea de-a doua capcană: diluarea mesajului biblic. Criticile la adresa bisericii emergente în contextul relevanței au în vedere mai ales aspectul identității creștine în general și al identității eclesiale în special. Da, bisericile emergente reușesc să nu desconsidere cultura, dar din nefericire unele dintre biserici se pretează chiar și la diluarea mesajului biblic. Din dorința de relevanță culturală se pare că bisericile emergente nu pun accentul pe ideea de „a te conecta sau a te face înțeles”, ci mai cu seamă pe ideea de „a fi contemporan”, în *metode* dar și în *mesaj*.

Aici răspundem la cea de-a doua întrebare: *Până unde putem merge de dragul relevanței culturale?* Răspuns: Până în acel punct în care adevărata Evanghelie nu este compromisă.

Concluzii

Din rândurile de mai sus se poate deduce că modul în este evaluată dihotomia *modernitate/postmodernitate* în cadrul bisericilor emergente este unul tendențios și nefundamentat istoric. Prezentarea unei imagini a postmodernității într-un contrast izbitor cu modernitatea, ca bază a demersului teologic și practic în interiorul mișcării emergente, este cel puțin nesatisfăcătoare. Această lucrare a argumentat pentru faptul că esența Evangheliei trebuie să rămână nealterată în orice vreme și că o primenire a formelor în care este transmisă ea va fi binevenită pe fondul unei continuități istorice și culturale și nu pe o rupere și ingratitudine față de trecut.

Totodată, din definirea relevanței ca fiind *o legătură* între două părți se concluzionează că nu trebuie să se facă o confuzie între valoarea doctrinelor sănătoase și mijlocul prin care acestea sunt transmise. O alterare a acestor doctrine de dragul relevanței culturale înseamnă un parteneriat cu teologia liberală.

O înprospătare contemporană a spiritualității evanghelice este de dorit a fi *construită* în mod echilibrat și selectiv- utilizând temeliile și cărămizile trecutului îmbinate cu liantul prezentului- și nu *de-construită* în stil postmodernist.

CHRISTOLOGY IN THE BOOK OF REVELATION AND IN THE FOURTH GOSPEL, A COMPARISON

Prep. Teofil I. COLDA

Institutul Teologic Baptist din București

To establish a Christology of the Book of Revelation and to make afterwards a comparison with the Christology developed by John in his Gospel, there has to be some aspects on each side that stand close enough to each other in order to build a bridge of common Christological thought. Some would argue that there is little to build on, but B. Witherington, III advocates that even if „the Book of Revelation is different enough in genre and Christology from the Gospel and the Epistles of John... it is similar enough to the other Johannine material... especially because it likely is written by someone named John who was a part of that community, was influenced by various ideas and themes we find in the Fourth Gospel and Epistles, and this has affected the way he articulates or communicates the various apocalyptic visions he had as a seer or prophet”¹

1. Christological legacy and authorship

That the author of Revelation is a member of the Johannine community was argued by others (B. Windeington, III²; S. S.

¹ Ben WITHERINGTON III, *The Many Faces of the Christ – The Christologies of the New testament and Beyond* (Companions to the New Testament; New York: The Crossroad Publishing Company, 1998), 191.

² “In my view John the seer is a prophet from the Johannine community operating at a time when there is apparently no apostolic presence left in that community (see Rev. 22:14, which views apostles as a foundation of the church, apparently in the past). Ben WITHERINGTON III, *Revelation* (The New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 3. See also Ben WITHERINGTON III, *The Many Faces...*, 191.

Slammey³; J. R. Michaels, but indirectly⁴; G. E. Ladd, “possibly a disciple of John”⁵) and it is not of minor importance. If John, the writer of Revelation, was a member of the Johannine community then it is quite likely that he developed his Christology within the frame of thought provided by the community’s own experience regarding Christ, the Son of God, based on the apostle’s John testimony. Because it has been argued that the final shape of John’s Gospel could be the result of different editing that reflected the understanding of the community regarding Jesus⁶, it is quite likely that there could be further literary attempts of the kind. The Book of Revelation could be one of these attempts.

At one level, Revelation could be considered a continuation of the Fourth Gospel, as the Acts of the Apostles is for Luke’s Gospel. If this could be the case, then there have to be some connection between these books. The way in which the Fourth Gospel ends could lay a point of building a bridge for the Book of Revelation. In John 21:19 Jesus speaks about the death of Peter (Hans-Joachim Schultz), though C. L. Blomberg shows, based on the some contrast between Peter and John, that John was very old, if not

³ “...it is also possible to argue that sufficient subtle, but clear affinities exist between John’s Gospel and the Apocalypse as to suggest that both documents came from the same Christian circle, if not from the same hand.” Stephen S. SMALLEY, *The Revelation of John – A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 2005), 4. Against G.E. LADD, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972), 7. “There are, admittedly, serious difficulties in recognizing the Revelation and the Fourth Gospel as coming from the same pen.”

⁴ “Clearly, John does not feel the need for self-introduction in his greeting (1:4), adding only a brief self-description in 1:9 as *your brother and companion in the persecution and kingdom and patient endurance that are ours in Jesus*. Because the intended audience knows him, the modern reader learns little about him.” J. Ramsey MICHAELS, *Interpreting The Book of Revelation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992), 28.

⁵ George Eldon LADD, *A Commentary...*, 8.

⁶ O. CULMANN, *The Johannine Circle* (London: 1975). R.A. CULPEPPER, *The Johannine School* (Missoula, MT: Scholars, 1975). J.L. MARTYN, “Glimpses into the History of the Johannine Community From Its Origin Through the Period of Its Life in Which the Fourth Gospel Was Composed”, in M. de JONGE (ed), *L’Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie* (Leuven: Leuven UP, 1977), 149-175. R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple* (London: Chapman, 1979). J. PAINTER, *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community* (Edinburgh: T&T Clark, 2. ed., 1993).

he has already died.⁷ In verse 20 Jesus calls Peter to follow him, but where? It is quite likely that, based on the context offered by verse 19 that Jesus calls Peter to follow him even in death. It is probably a symbolic calling to accept a Christ-like death (21:18). This would be also an explanation for Peter's interest in John's destiny, or to be more specific, he was trying to obtain details about John's death. Is Peter the only one who is required to follow Jesus in death? Is this requirement valid for John too? It seems that Jesus' answer to Peter is implying John's death dilemma (21:22-23), even if he does this in an encrypted way. Anyway this doesn't mean that the Gospel was written at Peter's death or even nearby John's death. This matter brings other problems about the authorship and date of the Book of Revelation. What I am trying to argue is the connection between the Gospel and the Book of Revelation, based on what Jesus says in 21:22. John is said to remain until the next coming of Jesus. Also Revelation 22:20 might be a response to Jesus' statement in John 21:22. The desire of the apostle, who seems to be an *alter ego* of the writer of Revelation, is to see Jesus coming as a fulfilling of his promise toward him. Though the statement in John 21:23 is to be understood that John died as all the other apostles did. More to that is the detail brought by Revelation 21:14, the names of the twelve apostles were written on the twelve foundations of the city of the New Jerusalem. It is most probably that all the apostles were dead. Anyway in a sense, John remains until the next coming of Jesus, in the *alter ego* of the writer of Revelation, until he receives the oracles of the Book of Revelation about the end of the Time and coming of Jesus. Another argument for this view could be the beginning of John's Gospel and the ending of Book of Revelation, the theme of creation and new creation. In this way the author builds easily a frame which allows him to present a holistic revelation of Jesus, the Christ and the Son of God, both in his earthly life and in his heavenly

⁷ Craig L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2001), 39, 44.

existence. This view needs a future study in order to be developed and sustained by further arguments.

2. Christology and apocalyptic genre

Ben Witherington, III believes that the apocalyptic genre of the book affected the proper meaning of the Christology developed by the author in his several visions.⁸ To present an exalted and glorifies Christ is more easily done within the limits of this kind of literary genre. The person and image of God is not and should not be easy to understand and to approach. There should be an obvious transcendence, and this feeling of transcendence is given in a very suitable way by the apocalyptic (the description of God's glory in Ezekiel 1:4-28 or Daniel 10:5-7).

The glorified Christ is to defeat the forces of evil, to reign in power and might, to cast out Satan and his angels, judge the people of the world because of their rebellion and lack of belief. This kind of imagery and these themes can be developed best in an apocalyptic work. This is the case in *2 Enoch* where God punishes both angels and humans at the time of the flood; *4 Ezra* describes God judgment over Israel and Jerusalem at the time of the exile.⁹ Also the glorified image of Christ could be presented to the church just by projecting it in an eschatological dimension together with the hope of the returning of the Redeemer, being victorious at the end of time. This victory is a war driven victory. So in the end there is going to be a war between worlds, and between good and evil. Th. S. Kepler addresses this war motif issue showing that these ideas can be found in the writings of the Qumran Community (*The War of the Sons of Light and the Sons of Darkness*). Also, the return of the Teacher of

⁸ Ben WITHERINGTON III, *The Many Faces...*, 192.

⁹ J. Ramsey MICHAELS, *Interpreting...*, 24.

Righteousness is anticipated at the “end-time”.¹⁰ Based on this scroll and the themes developed in it is easy to find a parallel between the returning of the Teacher of Righteousness and the returning of Jesus, in the context of a justified eschatological war against evil and wickedness, even if it is difficult to say that there is a direct literary dependence of the Book of Revelation upon the Qumran literature.

At one point this could be of a major importance while discussing about the way in which the author of Revelation understood the concept of the Messiah and if he was dependent or not on different Jewish writings in the process of achieving this understanding. I am stressing this issue on the ground of the conclusions made by L. T. Stuckenbruck after studying a few well known apocalyptic texts (from *Psalms of Solomon*, *1 Enoch*, *4 Ezra*, *2 Baruch*). He concludes that the “messianic speculation varied from author to author and even within the documents themselves. There is no indication that the variation within documents was considered problematic in the transmission of the text...”¹¹ So there wasn’t a uniform understanding of the Messiah. Most probably John had his own messianic view regarding Jesus as glorified Messiah or Christ (which certainly is the view of the community as well), even if in some points there are certain possibilities of finding similar aspects with Jewish apocalyptic works.

The high Christology of Revelation, stressing Christ’s heavenly exaltation since his death and resurrection, but also because of his death and resurrection are most likely indebted to the apocalyptic genre of the book, and also to its Jewishness.

¹⁰ Thomas S. KEPLER, *The Book of Revelation* (New York: Oxford University Press, 1957), 6-7.

¹¹ L. T. STUCKENBRUCK, „Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature” in Stanley E. PORTER (ed.), *The Messiah in the Old and New Testament* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B Eerdmans Publishing Company, 2007), 112.

3. An Christological introduction

J. R. Michaels states that “Revelation undeniably has a Christology.”¹² The fact that the book starts with the announcement that it is going to be about “a revelation of Jesus Christ” (1:1) it is of major importance. This could mean that the revelation is about Jesus, or Jesus is the source of the revelation, so it is a revelation from Jesus. “The fact that the book’s content is designated in 1:1 as ‘the things that must happen soon’ suggests that Jesus is understood here as the source.”¹³

It is well argued by Michaels that in Revelation John presents Jesus from the beginning as the Jewish Messiah, or anointed king, from the eternal line of King David, on the basis of a parallel between Psalm 89 and the formula “grace and peace, from Jesus Christ, the faithful witness, the firstborn of the dead, and ruler of the kings of the earth” (1:5). In Michaels opinion, „this formula, which may have been developed among early Christians even before John wrote, looks like a *transformation* of several phrases of Psalm 89” as follows:

<i>Psalm 89</i>	<i>Revelation</i>
v. 27 firstborn	1:5 Firstborn of the dead (see Col. 1:18)
v. 27 highest among the kings of the earth	1:5 Ruler of kings of the earth (in light of the Jesus’ role in the latter half of the book)
v. 37 faithful witness	3:14 the faithfulness of Jesus to the message for which he died

That Jesus is the Jewish Messiah becomes more obvious in 5:5. Here Jesus is the one who has conquered and he is worthy to open the seven-sealed scroll. He is identified as “the Lion who is of

¹² J. Ramsey MICHAELS, *Interpreting...*, 130.

¹³ J. Ramsey MICHAELS, *Interpreting...*, 130.

the tribe of Judah, the root of David.” But going further in the prologue, verse eight is of major importance. It is the message of the exalted Christ, which had a major impact upon John, because he announces it before describing the context of revelation in which he had received it (21:6; 22:13).

1:8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός

ς·.

1:17b μὴ φοβοῦ· ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος

21:6a καὶ εἰπὲν μοι· γέγοναν. ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ

22:13 ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ

As in the prologue of John’s Gospel 1:1-18, here Christ is also seen as preceding all things, he is the source and creator of all things along with the Father. The conclusion of R. Bauckham about the First and the Last / Alpha and Omega formulas is that they have to be taken as “a way of stating ambiguously that Jesus belongs to the fullness of the eternal being of God.”¹⁴ Ben Witherington III, notes that in contrast with the Fourth Gospel, Revelation doesn’t have “the concept of the Wisdom of God to include Christ in the Godhead. Indebtedness to Wisdom of Solomon however does seem to be apparent at one crucial point. In 19:11ff the conquering warrior is called the Word of God. To this we must compare Wisdom of Solomon 18:16ff, where the Word of Wisdom leaps from heaven with a sharp sword.”¹⁵ However the prologue of Revelation (1:1-8) is not of less importance than the prologue of John’s Gospel. Both prologues emphasis the eternal origin of the Son of God and state his participation in the act of creation. It is good to note that “the first and the last” vocabulary has it’s origins in Isaiah 44:6, 48:12 and it is used in divine-self declaration and it is connected with the exclusive monotheism characteristic of the prophet’s message (as Bauckham

¹⁴ Richard BAUCKHAM, *The theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 56-7.

¹⁵ Ben WITHERINGTON III, *The Many Faces...*, 194.

puts it) and Jewish understanding of God. “It is therefore the more remarkable that precisely this title is the one by which Christ declares his identity in Revelation 1:17. It does not designate him as a second god, but includes him in the eternal being of the God of Israel who is the only source and goal of all things.”¹⁶

Nevertheless in Revelation the author gives his writing a circular shape, based on the prolog 1:1-8...22:6-21. This view is also shared by R. Bauckham. He goes further and finds a chiastic pattern which underlines the identification of Christ with God.¹⁷ Though the way in which John uses words and ideas to achieve his purpose may betray his Jewish origin and way of writing. It is well known that in Hebrew poetry and also in prophecy the same idea can be expressed in two or three verses, creating semantic parallelism. I am aware of the fact that this is difficult to show in an epic Greek text, but John seems to have the Jewish thinking and historical background, even though he doesn't have the Jewish means of expressing it. Also it is well known that in the Old Testament, in case of God's speech there is almost always poetry.

- 1:8 Ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ,
λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ
1:17b-18 μὴ φοβοῦ· ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν,
21:6a καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ,
ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.
22:13 ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ,
ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος,
ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

This parallelism can be best observed in 21:6a and 22:13, and John tries to do this in the attempt of showing that Christ is God; he is eternal as God is eternal and he has authority as God has authority over time and history.

¹⁶ Richard BAUCKHAM, *The theology...*, 58.

¹⁷ Richard BAUCKHAM, *The theology...*, 57-8.

4. The names and titles of Jesus

It is important to note that Jesus is incognito between the introduction (1:2, 5, 9) and the last visions (22:16-21). Jesus is mentioned by name only in certain set of phrases such as “the testimony of Jesus” (12:17; 17:6; 19:10; 20:4) or, “the faith of Jesus” (14:12). The title Christ occurs four times (11:15; 12:10; 20:4, 6), always with the definite article and probably as a title, *the Messiah*, rather than a name.¹⁸ He also appears as the male child born of the woman (12:5), and as an angelic figure (1:12-16; 19:11-16). In chapter 19 he has various names: Faithful and True (v. 11), the Word of God (v. 13), King of kings and Lord of lords (v. 16) and verse twelve suggests that his real name is known only to himself. The title Lord appears twenty-three times and it is used interchangeably with God and Christ.

None of the classical human titles appear in Revelation, as: Prophet, Servant, Teacher, and Rabbi. From this point of view Revelation is very different from the Gospel of John, where we can find also that the titles Son of God and Son of Man which are of major importance in John’s argument. In the heavenly dimension revealed in Apocalypse, the human titles of Jesus are of less importance. It doesn’t matter how the world understands his identity, or rather if Christ fulfilled their expectations or not. It is important who Jesus is after his death and resurrection (1:17-18) and who is Jesus for the community (1:4-8). What matters for the community is to know who Jesus was in the past – he was the Lord – and who is going to be in the future (in eternity)? He is going to be the Lamb. That means that Christ will always be the one to whom believers are indebted to for their salvations and the one who is to receive all the glory because his sacrificial death and victory against evil. Here certainly the cross is implied. The picture of the Lamb that appears

¹⁸ In 11:15 and 12:10 the title appears to come directly from Psalm 2:2. J. Ramsey MICHAELS, *Interpreting...*, 131.

again and again in Revelation is most likely a way of referring to the cross event and also the resurrection. The Lamb was “looking as if it had been slain” (5:6 and 5:9, 12; 13:18), and he shed his blood in order to save people (1:5, 9; 7:14; 12:11; 19:13), yet he is alive and active.

Regarding the titles of Jesus in Revelation, the book has, what B. Whiterington calls a ‘trend’ for John that can be traced from the beginning to the end. Throughout the work, the author is applying Old Testament images and names formerly used speaking of Yahweh, but now applied to Christ, or both the Father and Christ. “Whereas it was the Ancient of Days in Daniel 7 that had such raiment, here it is Christ who is both divine and one like a Son of Man (1:13).”¹⁹

5. The Lamb of God

Most frequently Jesus appears as the Lamb of God – twenty-eight times (counting two in 7:14). The word used in Greek is *arnion* rather than *amnos*, the way which appears in the Gospel of John (1:29, 36). In Revelation the Lamb has two specific, basic functions: 1) to give himself up in sacrifice (5:6, 9, 12; 12:11; 13:8) and 2) to conquer (5:4-6; 6:16f; 14:1, 4; 17:14). In a sense these two functions are one, because the Lamb who conquers is the Lamb who has given himself up as a sacrifice (R. H. Charles).²⁰ Probably is more correct to say that these two functions are complementary, and the first one is the cause for the second one. The matter is of little concern. It is important to specify that this title is Messianic. “Older Jewish apocalyptic literature furnished the background for picturing the Messiah as the Lamb in the sense of leader (bellwether) of the flock.”²¹ In *Ethiopic Enoch* 89:44 Samuel is the “sheep whose eyes

¹⁹ For further examples see Ben WHINTERINGTON, *The Many Faces...*, 193f.

²⁰ Frank STAGG, *New Testament Theology* (Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1962), 74-5.

²¹ Frank STAGG, *New Testament...*, 75.

were opened” and also, Saul and David were indicated as *rams*. Further more, the Maccabean leaders, are symbolized as horned lambs, especially Judas in *Ethiopic Enoch* 90:9, 12. This Lamb is worthy of receiving glory and worshiping in heaven (5:9f, 12) because he can perform his authority over time and history (5:5), there fore he can open the seals of the mysterious book (5:6) because of one event, his self-sacrifice. The Lamb is the one who confers victory to the believers in their battles and even in death because of his own sacrifice (12:10-11). The way in which he gave his life appears to be evidence of his weakness and defeat, but in reality is the only way in which he could express power and victory at the highest level. At least in a human way of judging things, it is easy and natural for God to act in his power. But trying to understand God acting through his Son, as the Lamb, the conclusion is that this is again the natural way for God to acct. God as Lamb is not a lesser God than God Almighty (1:8).

It is affirmed by most scholars that the meaning of the Lamb of God in the Gospel of John (cf. John 1:29, 36) is ambiguous because there cannot be found any explanation for the term Lamb of God in the Old Testament, and no allusions, as Barrett is aware of.²² There is a list with some possible interpretations as it fallows. (1) It is possible as it was already stated, that the Lamb of God is the warrior apocalyptic Lamb that occurs in the Jewish writings as *I Enoch* 90:9-12 or *The Testament of Joseph* 19:8-9. (2) It could also be a referring to the ram which Abraham brought as sacrifice in the place of Isaac (Genesis 22:8; John 8:56 could be a reference to that event). (3) A third option is the Passover lamb, and this could get an echo later on in the Gospel in 19:36.²³ (4) The Servant of the Lord in Isaiah, who is described as a lamb for slaughter (Isaiah 53:7-10). (5) Behind the Greek *amnos* some interpreters find the Aramaic *talyā*,

²² C. K. BARRETT, "The Lamb of God", *New Testament Studies*, I, 3 (1955).

²³ George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), 25.

which could mean both slave and lamb.²⁴ It has been shown in a Syriac text that *talyā* is used to speak about a slave. Regarding John's Gospel most probably is the meaning of lamb for this Aramaic *talyā*.²⁵ (6) A last case is to accept that the Lamb of God and the Son of God are synonymous, but this opinion couldn't be argued properly.²⁶ On his own, Dodd finds some insights in the explanation "the one taking the sin of the world". He lists for possible interpretations: 1) the lamb of sin-offering; 2) the paschal lamb; 3) the Lamb or Suffering Servant of Isaiah 53; 4) the young ram, the Messiah as King of Israel. In the end he concludes that the fourth choice is the most likely one. That could build a bridge between the understanding of the Lamb of God in John and Revelation.

The main problem identified by some scholars is that John the Baptist found it difficult to accept that the Messiah would come as a sacrifice, especially Jesus.²⁷ So, if the title is Messianic, than it should mean liberation. A further problem is the way in which the statement of John the Baptist regarding Jesus as being the Lamb of God is meaningful for the late first century church. Was the statement of John the Baptist in consistence with the church understanding of Christ being the Lamb? The church was familiarized with the understanding that there is a parallel between the sacrifice of Jesus and the Passover lamb (1 Corinthians 5:7; 1 Peter 1:19; John 12:1; 13:1; 19:14; early Christians interpreted the Passover in terms of Isaiah 53, see Acts 8:32).²⁸ If we are to accept the first century

²⁴ In 1922 Charles Fox Burney advanced a thesis in which he was stressing that John was not only influenced by Semitic concepts, but the Gospel itself was written in Aramaic and translated in Greek some time in the future. Gary M. BURGE, *Interpreting the Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992), 21.

²⁵ F. F. BRUCE, *The Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 52. See the entire discussion about the Lamb of God in Aandreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 66-8.

²⁶ D. A. CARSON, *The Gospel According to John* (Leicester, England: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 149.

²⁷ D. A. CARSON, *The Gospel...*, 149.

²⁸ Frank STAGG, *New Testament...*, 77.

church view, then the author of the Gospel is able to offer a circular structure for his Gospel (1:1-18 prologue; 1:29, 36...19:36; epilogue c. 21). This circular shape of the Gospel puts a considerable emphasis on the sacrifice of Jesus as a Passover lamb, which was announced in 1:29, 36. In this sense the proclamation of John the Baptist regarding Jesus is one of the events in the Gospel that anticipates the death of Jesus at the end. Also his statement can be fully understood at Passover. This can be argued on the alternating structure of the Gospel which has its climax always in Jerusalem. The alternate of Jerusalem-Galilee scorns anxiety and the reader, who is familiar with the other Gospels, each time, expects Jesus to be caught at Jerusalem. Every time when the Lord is in Jerusalem He is in danger of death. He knew the thoughts of the Pharisees and often asks them: "Why do you want to kill me?" (7:19; 8:37, 40). Therefore, Jesus' death is often anticipated (5:18; 7:1, 19, 20, 25; 8:37, 40). His sacrificial death is anticipated not only by John the Baptist: "Behold, the Lamb of God, who takes away the sin of the world!" (1:29). The Baptist's statement is just one of a complex cane of events which anticipated the inevitable: the attitude of the Jews toward him (5:15-16; 8:59), his own statements (8:22, 28), and his disciples (11:16). When Jesus was close to Jerusalem and also to the week of the passion, He speaks much more explicitly about His death. He uses specific formulas to explain that He will be a benevolent sacrifice (John 10:11, 17-18; 12:32-33).

6. Christ and the Beast

In Revelation Christ is presented as terrifying, something unknown in the Gospel. Perhaps this is because there must be a balance between the way in which Jesus and the Beast are described. Further

more, this is an apocalyptic text, and if we try to find descriptions of God in his glory in the Old Testament, these descriptions inspire fear, power, authority and deep reverence. So is the case in Revelation 1:12-18. The way in which Christ is described in Revelation tends to be an answer to the persecuted church of the second half of the first century. John addresses a community being in danger, both physically and spiritually. In this context Ben Witherington III, is right affirming that “we should not be surprised if it concentrates on images and ideas of Christ that would be helpful to address that situation. It is natural then for the author to stress the sovereignty of God, the power of Christ, Christ’s judgment of the wicked for the saints and the like.”²⁹

This exalted image of Christ which inspires fear can be understood in the context of the battle theme developed both in the Fourth Gospel and in the Book of Revelation. There is a battle in the Fourth Gospel between Jesus and the World, the political and religious authorities. In the Gospel Jesus seems to be defeated, but he is victorious. The conflict between Jesus and the clergy of the Temple of Jerusalem, and further with Pilate’s interests and Rome represent just a level in the major conflict that is stressed throughout the Gospel at a higher level. There is a conflict and a battle between worlds. This is quite obvious in the way in which John expresses the important truths using a characteristic dualism. John’s dualism (two worlds, light and darkness, flesh and Spirit, Cosmos, Satan, sin, death, eschatological dualism)³⁰ is considered by some to have originated in a Gnostic background of the Gospel (R. Bultmann)³¹,

²⁹ Ben WITHERINGTON III, *The Many Faces...*, 192.

³⁰ See George Eldon LADD, *A Theology...*, 259-72.

³¹ R. Bultmann stresses that these antithesis that occur in John’s Gospel can be also found at Paul, on the ground of a Gnostic saturated: truth and lie (John 8:44; 1 John 2:21, 27), light and darkness (John 1:5, 8:12; 1 John 1:5 etc). Rudolf BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. II (New York: Charles Scribner’s Sons, 1955, translated by Kendrick Grobel), 6.

and by others considered to be of Jewish provenience (the literature of Qumran's community, 1QS 3:15-4:26)³².

In Revelation there again is a conflict between the saints and the world, and further between Christ and the world, but also with that who is behind the actions and the rebellion of the world, the antique Serpent. In Revelation John speaks about the battle between the Kingdom of God (12:10; the priests of the Kingdom, 1:6; 5:10) and the Kingdom of the Beast (16:10). Finally the Kingdom of the Beast is to be submitted to the Kingdom of God (11:15). There is a certain dualism in Revelation, but certainly not as obvious as in the Gospel. Here we can also find light (21:11, 24; 22:5) and darkness (16:10; 17:12) or night (21:25; 22:5); heaven and earth (12:12); saints (13:7; 20:6), who are to be a special category of people that kept their faith, and the man/men (6:15; 8:11; 9:4; 14:4; 16:2, 9, 21) who were to suffer the wrath of God, because of their rebellion (these men represent the sinful human race in opposition with the men from 21:3, the new human race that is going to inherit the new creation).

Besides this dualism that is another aspect in support of the battle theme between evil and good, the Kingdom of God and the Kingdom of the Beast, Jesus and Satan, there is a parallel to the image of Jesus built by John. There can be drawn a parallel and emphasize some contrasts:

5:6 Jesus is the Lamb looking as if it	13:12 the second Beast had a fatal
had been slain	wound which had been healed.
14:1 the mark (Name) of Jesus was	13:17 the mark (Name) of the
put on the foreheads of the believers	Beast
(also 22:4)	
19:12 Jesus has a name written on	13:17-18 the beast has also a secret
him that no one knows but he	name (but can be found through
himself	wisdom)

³² See J. H. Carlesworth in George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lxii-lxiii.

7:9-11, 17 Jesus is worthy of receiving worship (5:6, 8, 13)	16:2, 4 the Beast was receiving worship from the people
4:8-9 God and the Lamb are served and worshiped by the four living creatures that are wonderful creations of God and who represent the glory and mighty of God(also 5:8, 14; 7:11; 19:4)	13:2, 4 Satan is served by a Dragon and some Beasts that hand their power and authority to each other and they represent the evil and Satan's wickedness (also 11:7; 17:8, 11, 12, 16; 18:19-20; 20:10 etc)
12:10 Jesus has a Kingdom, the Kingdom of God (11:15)	16:10 Satan has a Kingdom, the Kingdom of the Beast
21:1-5f There is a process of new creation in which Jesus is active	Because of Satan and because of the obedience of the people to him there is a process of de-creation: the seals (5:1), the trumpets (8:2) and the golden bowls (5:8)

This list isn't exhaustive³³ but it offers a hint over the seriousness and the dimension of the conflict in Revelation. Satan tries to copy some of the divine model and way of acting in history in order to deceive people and to win by all means possible, even though Jesus has won far away in the past at the cross by his death and resurrection (1:17-18). Perhaps a good explanation for the contrast between Jesus in the Gospel and Jesus in Revelation is the Day of the Lord (Old Testament) / Kingdom of God (New Testament) motif: Jesus came the first time to bring salvation, to announce the day of the Lord's favor, and the second time to bring judgment, to announce the day of the Lord's vengeance (Isaiah 61:1-2/Luke 4:16-21).³⁴ In John's Gospel there can be found a preoccupation for the present aspects of salvation. And in a way this reflects the thought of Jesus himself.

³³ For further parrallelism and contrast see Simon J. KISTEMAKER, *Revelation* (New Testament Commentary; Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2002), 6-7.

³⁴ For further study see G. E. LADD, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 57-69.

That is the reason why C. H. Dodd believed that Jesus proclaimed without apocalyptic trimmings, and the complete presence of the Kingdom of God could be found in the person and ministry of Jesus. So Dodd believes that the Gospels offer evidence to accept the fact that there is the case for a 'realized eschatology'. "Jesus announces the arrival in himself of a decisive moment in God's salvific activity. The kingdom of God is at hand; the signs of the new age are apparent; the scriptures have been fulfilled; the glory has been fully revealed."³⁵ This is true in a sense, but eschatology even by a linguistic point of view has a future dimension. It also implies a cosmological victory against evil and a divine universal judgment, and this is what we can find in Revelation. Even if the future apocalyptic aspects underlined by the evangelists in their first three Gospel disappear in John's Gospel, there is an eschatological hint in John 21:22, where Jesus explicit speaks about his return, which is described in Revelation. It is interesting to observe that even in Revelation there can be argued the presence of a realized eschatology. His coming is the hope of the churches in Revelation (and also the hope of the Johannine community); also his coming is announced by John as being gain at hand (3:11; 22:7, 12, 20). "The kingdom of God, and the Kink of the Kingdom, come in *now*, as well as at the end of the age (1:3; 2:16; 22:12-13; et al.)."³⁶ Revelation completes the eschatological view of the Fourth Gospel. So the Johannine community finds in John's Gospel together with the Book of Revelation a holistic view over eschatology.

7. Characteristic vocabulary and themes

³⁵ Stephen S. SMALLEY, *John Evangelist & Interpreter* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998), 267-8. See also C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1936).

³⁶ Stephen S. SMALLEY, *The Revelation...*, 17.

Specific vocabulary occurs both in the Gospel and in the Apocalypse. S. J. Kistemaker lists them as it fallows:

- water of life (John 4:10, 11; 7:38; Revelation 21:6; 22:1, 17)
- vine (John 15:1, 4, 5; Revelation 14:18, 19)
- shepherd (John 10:11; Revelation 7:17)
- to overcome (John 16:33; Revelation 2:7, 11,17, 26; 3:5, 12, 21; 21:7)
- light (John 1:4, 5, 7, 8, 9 etc; Revelation 18:23; 21:24; 22:5)
- love (John 13:35; 15:9, 10, 13; 17:26; Revelation 2:4, 19)
- to witness (John 1:7, 8, 15, 32, 34 etc; Revelation 1:2; 22:16, 18, 20)³⁷

There are certain literary and theological themes developed in Revelation that can be identified also in the Fourth Gospel. It is important to state that these themes are not dependent upon the material of the Gospel, but rather they are independent in their own meaning, even though they can be traced back in the understanding of the Johannine community.

The theme of the affirmation of the identity of Jesus is common both to the Book of Revelation and the Gospel. Understanding Jesus' identity is not just a matter of knowing the historical and theological significance of his titles but rather with the way in which he reveals himself to the people. There are some questions that appear again and again in the Gospel: "who is Jesus?", "who are you?", "who is he to believe in him?" (John 1:11; 4:10; 5:12; 6:63, 64; 8:25, 53; 9:36; 18:33). To alls this questions and inquiry Jesus answers revealing his identity in relation with the world and the people, using the "I am" formula (seven statements). This isn't the case in Revelation. Here Jesus is proclaimed to be: "him who holds the seven stars in his right hand..." (2:1); „the First and the Last" (2:8; 1:17; 22:13); „him who has the sharp, double-edged sword" (2:12; 1:16; 19:15); „Son of God..." (2:18); "him who holds

³⁷ Simon J. KISTEMAKER, *Revelation* 22.

the seven spirits of God and the seven stars” (3:1); “The holy one...” (3:7); „Amen, the faithful and true witness, the ruler of God's creation” (3:14). As in the Gospel these are seven statements about Christ, which describe his identity in relation with the seven Churches. It seems that these statements that describe the identity of Lord Jesus are to evoke his authority over the Churches and to remind them who the Lord is in relation to them. These seven statements seem to have also functions of Christological titles³⁸. The only one title that relates to the Gospel tradition is Son of God (2:18). But this isn't the Son of God in the way he is known from the Gospel, a human-divine Son of God (John 9:35-38), but a divine-human Son of God: „Son of God, whose eyes are like blazing fire and whose feet are like burnished bronze” (2:18). What I am trying to emphasize is that in John's Gospel the Son of God (“the one who came from heaven”, 3:13) was truly a man and in Revelation the Son of God (the one who says “I was dead”, 1:18) is truly God.

In Revelation there are other titles that have the same function as the seven statements that describe the identity of Jesus in chapters two and three. One of them was already discussed, which is the Lamb of God. In 5:5 Jesus appears as the Lion of the tribe of Judah, and for the community this was an image of victory – that is the reason why Jesus receives worship from the heavenly beings. Also in 5:6 Jesus is the Lamb and he receives worship because of his sacrificial death and because he saved people through his blood (5:9-10). At the end of Revelation Jesus appears as the one who is called “Faithful and True” (19:11). He is the one who judges and makes the final judgment; “With justice he judges and makes war.” This way of expressing the identity of Christ was nevertheless the eschatological hope of the community, that in the end, Christ will

³⁸ For a more detailed meaning and understanding of the titles see Charles H. TALBERT, “The Christology of the Apocalypse” in Mark Allan POWELL & David R. BAUER, *Who do you say that I Am? Essays on Christology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999), 165-70.

bring justice. It was also the assurance that their understanding of Christ was just and consistent with God's revelation and with the true identity of the heavenly Christ.

Another theme characteristic to John's Gospel is the theme of the incarnated Logos. For John, the Logos or the Word is the Son of God before incarnation, in his state of Creator and a member of the Holy Trinity. In this way John manages to put heavy accent on the incarnation of the Son and to show the major importance of this unique event in the history of salvation. In revelation there is not a theology of the incarnated Logos. There are a several statements that evoke the incarnation; "I was dead, and behold I am alive for ever and ever!" 1:18. R. Bauckham notices that "His eternal livingness was interrupted by the experience of human death, and he shares the eternal life of God through triumph over death."³⁹ This also implies that he was incarnated. A similar example is 2:8, which brings in discussion the death and resurrection of Jesus, but there can be found other examples as well. Probably the most specific passage that infers incarnation is 12:1-2. Instead of the incarnation of the Logos, there is something quite opposite, the in-glorification of the Logos, or of the Son of God after the resurrection and the ascension to heaven. In the beginning of the book, Christ appears as the one who is glorified. Yet at this moment he is not identified with the Logos, but to the end of Revelation, he appears again in 19:11-16 descending from heaven, and being portrayed almost identically as he is in chapter one.

Regarding the new creation event in chapter 21, Ben Witherington understands that "heaven and earth in effect merge."⁴⁰ The one who makes this happen is the in-glorified Logos from 19:11ff. Here is another parallel with the incarnation of the Logos, where for the first time Christ joins in himself the heavenly condition and the earthly, God and man. In Revelation again Christ is the one

³⁹ Richard BAUCKHAM, *The Theology...*, 56.

⁴⁰ Ben WHINTERINGTON, *The Theology...*, 196.

that makes all things new in him. One could object that the Logos appears in Revelation in a context of judgment as is the case in Wisdom of Solomon, which isn't in John chapter one⁴¹, yet in 1:11-13 judgment is implied. Though, in the prologue of John a peculiar thing happens. The Word and the Light are used interchangeably, and express the same thing. In 3:17-21 again speaks about light, or the Word from chapter one, and how the people rejected it. Because their attitude they are being judged. There is a motif of judgment; in 3:18, those who don't believe are judged / condemned already. In 5:21-27, the Father has given the Son authority to judge, though it appears that the judgment will be exercised in the future. Again, this fits with the dual nature and two-staged structure of the Kingdom – Jesus appeared first to bring salvation, and will appear again to bring judgment, thus bringing to completion the salvation of the faithful. So, at one time or another both in the Gospel and in Revelation the Logos appears in a context of judgment, based on the tradition established in Wisdom of Solomon.

This understanding of in-glorification needs further study, but it is clear that there can be drawn some parallels with the concept of the incarnated Logos from John's Gospel.

Gospel of John

Revelation of John

1:1-2 the heavenly state of the Logos	The heavenly state of the Logos
1:10-11 the descend of the Logos into the world	19:11a,13 the descend of the Logos into the world
1:12-13 the purpose of the Logos was to save	19:11b the purpose of the Logos is to judge
1:14 the incarnated Logos	19:12, 15-16 the in-glorified Logos

⁴¹ Ben WHINTERINGTON, *The Many Faces...*, 197.

There could be a helpful argument for us in the conclusion of S. S. Smalley regarding the theme of glory in John. He says: "At one level the 'descent' of Jesus to earth and to crucifixion is itself the beginning of the 'ascent' in glory."⁴² For John the 'descent' and the incarnation are not understood merely as an act of humbleness and humility. Not even the cross, in contrast with Paul's understands in Philippians 2:8. It is justified to speak about the in-glorification of the Logos on the basis that the most obvious characteristic of the Book of Revelation is its high Christology. If in John's Gospel, the first part (1:19-12:50) was called by C. H. Dodd "the Book of Signs" and the second one (13-20) "the Book of the Passion" or as R. E. Brown preferred, "the Book of Glory"⁴³, it is also the case that Revelation can be called the Book of Glory altogether.

Another important theme both in the Gospel and in Revelation is the Jerusalem/New Jerusalem and the earthy Temple/heavenly Temple. The presence of Jesus in Jerusalem is quite frequent in the Fourth Gospel, and especially at the Passover (2:13, 23; 11:55-57; 12:12), but also at different Jewish feasts (5:1-2; 10:22). It seems that Jesus is looking forward to being in Jerusalem in order to achieve something there. It is also obvious that the Jewish Temple plays a central role in the ministry of Jesus. Related to Christ, the Temple becomes a metaphor for his death and resurrection in the saying of John 2:19. For Jesus, Jerusalem and the Temple start to be places of death threatening and passion anticipation at Passover (8:20, 59).

It is well known that the Temple is seen to be a typological image of the Garden of Eden at the time of Creation. J. Sailhamer studies the matter and concludes that the description of the garden prefigured God's sanctuary, and the description of man's

⁴² Stephen S. SMALLEY, *John...*, 253.

⁴³ See Raymond E. BROWN, S.S., *The Gospel According to John* (The Anchor Bible Commentary; Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1983, 20th printing), i-xii: CXXXVIII.

establishment in Eden is very much alike with the establishment of the priesthood for the Tent or the Temple.⁴⁴ E. H. Merrill understands that the Temple in Jerusalem is going to be Eden reconstructed and a symbol while expecting a restored paradise.⁴⁵ Revelation presents in the end the fulfillment of this expectation (21:1-5). The context is that of bringing to being the new Creation of God and the new people of God. As the Son was present and active at the first act of Creation, he is so at the second one (21:5). In this context it is described the image of the New Jerusalem (21:10ff). It is important that there is no Temple in the city, “because the Lord God Almighty and the Lamb are its temple” (21:22). But how is this to be understood? In the John’s Gospel Jesus speaks about the destruction of the Temple, but the Jews did not understand that he was speaking about his body (John 2:19-21). In fact what Jesus is saying is that he is going to offer them a new Temple by his death and resurrection, but they did not accept it. Returning to Revelation, it is said that God and the Lamb are Jerusalem’s Temple. So, Christ indeed offered a temple by his death and resurrection, but to the new people of God and to the new priesthood (1:5-6). John 2:19-21 has an eschatological meaning that can be understood only in the light of Revelation 21.

Conclusions

Even if there is a big difference between the Fourth Gospel’s Christology and the Christology of Revelation, it is important to remember what we tried to argue at the beginning of this study. If John, the writer of the Book of Revelation was indeed a member of the Johannine community, this means that he had a Christological legacy of thought based on John the apostle’s testimony. Therefore,

⁴⁴ Dr. John SAILHAMER, *Genesis Unbound – A provocative New Look at the Creation Account* (Sisters, Oregon: Multnomah Books, 1996), 74.

⁴⁵ Eugene H. MERRILL, *Everlasting Dominion: A theology of the Old Testament* (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 2006), 443.

the Christology of Revelation has at its base the Christology of the Fourth Gospel. The books complete each other and help the community to preserve a holistic Christology. Christ has come, but indeed he is yet to come again. Salvation was achieved for the believers, but has to be completed at a higher dimension. Judgment was done, but there are different stages of the judgment. The kingdom of God has come, but the community could not see at the time when Jesus came in the World the full picture of the kingdom. In the context of holistic Christology provided both by the Fourth Gospel and Revelation, the Johannine community can act in the world based on their complete understanding of Christ, their Lord. The believer is part of two worlds, but the second is yet to come. In this state of things the community is challenged to submit its self more to a sovereign Christ that provides for it salvation in this life and in the life to come. For the problems and challenges of a persecuted and ostracized first century community, the solution is not divine judgment for the enemies and not even a new creation. The solution is Christ, the Lamb of God, that has come into the world and will come again.

ROLUL PROFETIEI ÎN MĂRTURIA CREȘTINĂ

Drd. Florin FLORESCU
Director – Liceul Teologic Baptist Betania – Sibiu

Introducere

Profeția este, fără îndoială, reflectorul lui Dumnezeu asupra istoriei, modul în care Dumnezeu vede și judecă lumea, propunând soluția adecvată la problemele ei, în acord cu planul Său de mântuire, făcut înainte de a fi lumea. Tocmai din acest motiv, studiul profeției capătă o importanță deosebită, mai ales în societatea actuală, care se confruntă cu o criză profundă la nivel spiritual și material.

Acest articol propune un studiu legat de rolul profeției în viața creștinului, ca martor a lui Hristos, care este menit să aducă lumii punctul de vedere a lui Dumnezeu asupra problemelor umanității, precum și soluția lui Dumnezeu, atât pentru problemele lumii contemporane, în general, cât și la nivel de individ, în particular. Acest lucru se va face, desigur, în contextul Bisericii, în care creștinul este un mădular activ, care nu lucrează de unul singur.

Având în vedere dezacordul dintre diferitele confesiuni creștine cu privire la acest subiect, analiza fenomenului profetic din perspectiva mărturiei creștine aduce noi dimensiuni în înțelegerea rolului profeției pentru Biserică.

1. Definirea profeției

În limba greacă cuvântul pentru profeție, așa cum se folosește el în Noul Testament, este *προφητεία* (*prophétéia*). Acest termen, așa cum precizează Geoffrey Bromiley, are mai multe înțelesuri:¹

¹ Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament Abridged in One Volume*, Grand Rapids, Michigan, 1985, Libronix Digital Library System, ed. electronică.

- Primul este înțelesul de dar de a vorbi cuvintele lui Dumnezeu, de către un credincios, care este inspirat de Duhul Sfânt, numit și darul profeției (Rom.12:6).
- Al doilea înțeles este de vorbire sau rostire profetică, având semnificația de cuvântare inspirată (1Cor.14:6).
- Al treilea înțeles este de prezicere a evenimentelor viitoare (Mat.13:14).
- Un alt înțeles este cel de lucrare profetică, ce reprezintă activitatea specifică a unui profet (Apoc.11:6).
- Profeția putea fi înțeleasă și ca discurs ce emană din inspirația divină și declară voia și scopurile lui Dumnezeu, fie prin dezaprobarea și admonestarea celor răi, fie prin mângâierea celor persecutați.

Pentru definirea profeției se va porni de la premisa că adevărurile absolute nu pot fi cunoscute decât prin revelație și profeția a fost una din modalitățile ei de transmitere. Profeția poate fi definită, așa cum precizează Sinclair Ferguson și David Wright, în mai multe feluri:²

- Profeția este un mod de a cunoaște și a proclama adevărul. Fiind de inspirație divină, adevărul lui Dumnezeu devine adevărul profeției, proclamat de profeți și descoperit oamenilor.
- Profeția reprezintă teologia Duhului Sfânt. Prin această definiție se afirmă de fapt, că sursa profeției este Duhul lui Dumnezeu, ceea ce reiese clar din Noul Testament, unde ea este văzută ca un dar al Duhului Sfânt.
- Profeția reprezintă totalitatea revelației lui Dumnezeu. În acest sens, toată Scriptura poate fi considerată o profeție.

Prin profeție se revelează adevăruri despre Dumnezeu, om și societate. Profeția biblică se deosebește fundamental de orice alt oracol profetic păgân, iar *Evangelical Dictionary of Theology*

² Sinclair B. FERGUSON, David F. WRIGHT, *New Dictionary of Theology*, IVP, Leicester, 1988, p. 537.

precizează că originalitatea profeției biblice derivă din însăși inspirația divină, ceea ce o diferențiază categoric față de profețiile păgâne sau de magie.³

Prin inspirație divină personalitatea umană nu este anulată, ci dimpotrivă este stimulată să se manifeste din plin. Deoarece profețiile biblice sunt o funcție a inspirației divine, ele au o valoare fundamentală, spre deosebire de orice alte profeții făcute după încheierea canonului biblic, care nu mai pot avea aceeași valoare, acestea din urmă fiind funcții ale iluminării și nu ale inspirației în sens canonic.

Profeția arată în mod clar că Dumnezeu a vorbit și a acționat de-a lungul istoriei. Descoperirea actului mântuirii în istoria umană a fost cea mai importantă temă tratată în cadrul fenomenului profetic. Într-o profeție se face, de obicei, o analiză a unui crâmpei de istorie de către Dumnezeu.

Comentariul lui Dumnezeu, asupra evenimentelor istorice relatate în profeție, devine o sursă fundamentală de învățătură. Revelația lui Dumnezeu s-a manifestat în multe forme, așa cum afirmă textul din Ieremia: prin Lege, mediată de preoți, prin călăuzire și sfat, mijlocite de înțelepți și prin cuvântul deslușit de profeți (Ier. 18:18).

Pe de altă parte, profeția, așa cum remarcă Gordon Fee și Douglas Stuart, cuprinde o multitudine de forme literare,⁴ care o face atractivă și prin care Creatorul a ales să se exprime de-a lungul timpului. Din acest motiv ea poate fi găsită în Vechiul Testament, atât în Pentateuh, cât și în cărțile de înțelepciune, poetice sau narrative. În Noul Testament întâlnim fenomenul profetic atât în Evanghelii și în Faptele Apostolilor, cât și în epistolele pauline și evident în Apocalipsa lui Ioan.

³ Walter A. ELWELL, *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1987, p. 886.

⁴ Gordon, FEE & Douglas STUART, *Biblia ca literatură*, Logos, Cluj-Napoca, 1995, p. 231.

În concluzie se poate formula o definiție a profeției în următorii termeni: Profeția este descoperirea lui Dumnezeu cu privire la caracterul Său, la om și societate, precum și la universul creat de El, cu scopul iluminării oamenilor asupra actului mântuirii în istoria umană, reprezentând de fapt reflectorul lui Dumnezeu asupra omenirii în relație cu Creatorul ei, prin care se face analiza și judecata istoriei și se oferă soluția la problemele ei.

2. Profeția în Noul Testament

Activitatea profetică a certificat întotdeauna faptul că Dumnezeu a acționat în istoria umană. Revelația lui Dumnezeu, așa cum rezultă din cărțile profetice, s-a făcut atât prin cuvinte cât și prin fapte. De aceea, așa cum remarcă și Kevin Vanhoozer, rostirea profetică trebuie întotdeauna asociată cu acțiunea profetică. În termenii istoriei mântuirii, profeția Noului Testament trebuie înțeleasă în legătură cu suprema revelație, ce a avut loc în persoana Domnului Isus Hristos.⁵

Legat de natura și semnificația profeției, în prezent, există multe dezbateri, din cauza diferențelor de opinii. Se cunosc, în principal, trei ipoteze legate de natura profeției din Biserică.

Prima ipoteză arată că profeția este predicarea Cuvântului lui Dumnezeu. Unul din adepții acestei ipoteze este James Packer, care scria:

Esența lucrării profetice este predicarea Cuvântului lui Dumnezeu poporului Său și aceasta înseamnă mai degrabă aplicarea adevărului revelat decât completarea lui. Așa cum profeții din Vechiul Testament predicaau Legea și chemau poporul la ascultare față de legământul încheiat cu Dumnezeu, împreună cu binecuvântările în cazul ascultării și a blestemelor în caz contrar, tot așa profeții Noului Testament predicaau Evanghelia și viața de credință în vederea zidirii, sfătuirii și mângâierii. Este deci natural

⁵ Kevin J. VANHOOZER, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Michigan, 2005, p.625.

a presupune că revelația profetică era o promptă aplicare a adevărului, care în termeni generali era revelat deja, mai degrabă decât descoperirea unor intenții și gânduri divine noi, care altfel nu le-am putea cunoaște.⁶

Predicarea efectivă trebuie să aibă, printre altele și un caracter profetic, deoarece un bun predicator se lasă folosit de Duhul Sfânt, care îi aduce iluminarea necesară pentru a vorbi adunării din partea lui Dumnezeu. O predică bună trebuie să aibă efectul unei profeții și anume să determine ascultătorii să ia decizia împăcării cu Dumnezeu sau, așa cum remarca dr. Vasile Talpoș, „să creeze tensiune între ceea ce sunt oamenii și ceea ce ar trebui să fie și să conducă la schimbarea vieții”.⁷

Gerald Hawthorne precizează că reformatorii, în speță Luther și Calvin, au limitat caracterul spontan al profeției prin definirea acestui dar ca adevărata expunere a Scripturii, popularizând ideea că profeția este predicarea Cuvântului.⁸ Acest lucru a fost preluat de puritani mai târziu, care au făcut din predicare punctul central al serviciului divin. Trebuie precizat însă că această ipoteză nu a pornit odată cu reformatorii, ci a fost articulată de îndată ce s-a încheiat scrierea Noului Testament, deoarece s-a observat că pe măsură ce Biserica a prins contur, manifestările profetice, în sensul Vechiului Testament, au devenit tot mai rare și au încetat cu încheierea canonului biblic, așa cum cea de a doua ipoteză încearcă să demonstreze.

Este de remarcat că, în cadrul primei ipoteze tratată în această lucrare, se arată că o persoană care predică adevărul Evangheliei, care deslușește Cuvântul lui Dumnezeu, iluminat fiind de Duhul Sfânt, poate fi numit profet. Acest lucru implică faptul că

⁶ James I. PACKER, *Keep in Step with the Spirit*, Fleming H. Revell Company Old Tappan, New Jersey, 1984, p.215.

⁷ Vasile TALPOȘ, *Propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu*, Editura Lumina Lumii, [f.l.], 1994, p.10.

⁸ Gerald F. HAWTHORNE, Ralph P. MARTIN & Daniel G. REID, *Dictionary of Paul and his Letters*, IVP, Leicester, 1993, p.761.

orice credincios din Biserică este un potențial profet, care poate aduce congregației sale zidire, edificare sau mângâiere. Deși în realitate nu orice credincios predică, în mod public, Cuvântul în Biserică, totuși la nivel de grup restrâns el poate îndeplini, în acest caz, rolul de profet.

Potrivit Scripturii, profeția, în prezent, este aceea vorbire, în baza Bibliei, sub impulsul Duhului Sfânt, care aduce zidire, sfătuire și mângâiere. Acest fel de predicare aduce descoperire atât credincioșilor, cât și necredincioșilor. Mai mult decât atât, iluminarea inimii ascultătorilor mesajului profetic, adusă prin predicare, poate duce la judecare de sine, care îi determină să se închine și să slăvească pe Dumnezeu, respectiv să se pocăiască de păcatele și fărădelegile lor și să se împace cu Dumnezeu, prin credință (1Cor. 14:24,25). Tot ce poate fi considerat profeție în prezent, trebuie să izvorască din Cuvântul lui Dumnezeu, prin iluminarea Duhului Sfânt și să fie în concordanță cu Sfintele Scripturi. Este evident faptul că nu se mai poate aduce descoperire nouă, în sensul revelației biblice, odată cu încheierea Scripturii.

A doua ipoteză arată faptul că profețiile au încetat odată cu încheierea scrierii complete a Noului Testament. Unul dintre principalii adepți ai acestei concepții a fost David Farnell, care scria:

Darul profeției, incluzând primirea mesajului direct de la Dumnezeu, prin revelație specială, era destinat unui profet, pentru a fi de folos poporului, fiind autentificat de Dumnezeu Însuși, într-un fel anume. Conținutul mesajului putea include previziuni despre viitor, dar includea și descoperirea lui Dumnezeu cu privire la prezent. Darul profeției era însă limitat în nevoie și folosință, deoarece a fost nevoie de el până când s-a scris Noul Testament. După ce toate cărțile canonice au fost scrise, profețiile au încetat să mai existe, ele ne mai fiind de folos, deoarece revelația ajunsese la completitudine. Mesajul lui Dumnezeu este conținut în formă scrisă și nici o altă descoperire nu s-a mai adăugat la acest mesaj.⁹

⁹ David F. FARNELL, *The Current Debate about New Testament Prophecy*, Bibliotheca Sacra Vol. 149:595 (July 1992), p. 278, Libronix Digital Library System, ed. electronică.

Un alt adept al acestei ipoteze este Charles Ryrie, care scria: „Profeția a fost un dar pentru întemeierea Bisericii și nu mai este necesar după această perioadă și după ce Apocalipsa a fost scrisă în Noul Testament”.¹⁰

Această ipoteză exclude, prin urmare, existența profețiilor și profețiilor, în sensul Vechiului Testament, din Biserica actuală, iar profeția este percepută ca fiind necesară numai în actul revelației absolute a lui Dumnezeu. Odată ce canonul Scripturii a fost încheiat, revelația s-a încheiat, iar profeția, nu mai este necesară. Cu alte cuvinte, această ipoteză arată că unele din darurile spirituale ale Bisericii primare, printre care profeția și vorbirea în limbi, au încetat să mai existe. Această teorie a fost contrazisă de reformatorii scoțieni.

În susținerea acestei ipoteze David Farnell, aduce câteva argumente cum ar fi:¹¹

- Analogia între încetarea profeției după terminarea canonului Vechiului Testament și încetarea profeției după încheierea canonului Noului Testament. Este cunoscut faptul perioada intertestamentală a fost o perioadă de tăcere profetică și de pregătire a scenei istorice pentru venirea lui Mesia.
- Profeția reprezintă fundamentul pe care se întemeiază Biserica alături de învățătura apostolilor (Ef.2:20), ceea ce sugerează încetarea acestui dar după ce fundația a fost pusă.
- Apostolul Pavel arată că profeția va înceta odată cu maturizarea Bisericii ca trup a lui Hristos (1Cor.13:8-13).
- Profeția din Noul Testament fiind de aceeași esență și autoritate ca cea din Vechiul Testament, după terminarea scrierii cărților canonice, ea nu mai poate fi operantă.
- Reformatorii au văzut darurile miraculoase ca aparținând apostolilor și perioadei precanonice.

¹⁰ Charles C. RYRIE, *Teologie elementară*, Editura Agape, Făgăraș, 1998, p.342.

¹¹ David F. FARNELL, *When Will the Gift of Prophecy Cease?*, Bibliotheca Sacra Vol. 150:598 (April 1993), pp. 185-201, Libronix Digital Library System, ed. electronică.

- Din cauza caracterului miraculos al profeției, ea nu poate fi definită ca având mai puțină autoritate în cazul Bisericii primare și apostolilor, decât a profeților Vechiului Testament.
- Fragmentul Moratorian (anul 170 A.D.) este primul document al Bisericii timpurii, care atestă încetarea darului profetic, deoarece se arată că lista profeților este completă, fiind și cea mai veche listă care conține toate cele 27 de cărți canonice ale Noului Testament.
- Încercările montanismului, o mișcare profetică extatică de la sfârșitul secolului al II-lea, de a arăta că profețiile în sens de revelație nu au dispărut s-au dovedit false.

Profeții creștini au fost înțeleși după modelul profeților din Vechiul Testament, ca fiind vorbitori pentru Dumnezeu, dar așa cum menționează Eugene Boring, în contextul creștin Dumnezeu însemna, în primul rând, Isus cel înviat și înălțat în slavă, Domnul credinței Bisericii. Prin urmare, profeții creștini erau cei ce dezvăluiau mesajul Hristosului înviat pentru comunitatea creștină. Mai mult decât atât profetul era văzut ca interpret inspirat al evenimentelor istorice pentru cei din vremea sa. În acest sens profeții declarau semnificația evenimentelor istorice și responsabilitatea comunității creștine, precum și semnificația lucrării lui Isus pentru cei contemporani profetului.¹²

În concluzie, adepții acestei ipoteze se focalizează pe studiul profețiilor din Scriptură și consideră că, în Biserică, profețiile în sensul Vechiului Testament, au încetat odată cu încheierea revelației prin Domnul Isus și definitivarea canonului.

A treia ipoteză este susținută, în general, cu diferite nuanțe, de gruparea penticostală tradițională și carismatică, precum și de noua mișcare, apărută, așa cum precizează David Farnell, după anul

¹² Eugene BORING, *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching: Revelation*, John Knox Press, Louisville, 1973, Libronix Library Digital System, ed. electronică.

1980, numită „Semne și Minuni”, ce derivă din biserica Vineyard Christian Fellowship din Anaheim California.¹³

În această ipoteză se arată că profeția există în Biserica contemporană și este diferită de predicare, dar are mai puțină autoritate decât profețiile din Scriptură. Unul din adepții acestei teorii este teologul Wayne Grudem, care scria:

Când profeția este rostită sau scrisă de către un apostol, cuvintele lui au o unică autoritate, care este autoritatea divină absolută. A nu crede sau a nu asculta de această profeție înseamnă a nu-l crede sau a nu-l asculta pe Dumnezeu. Fiindcă aveau autoritate absolută, cuvintele apostolilor au fost scrise în canonul Scripturii. Această autoritate absolută nu se aplică, însă, cuvintelor profeților obișnuiți din bisericile locale actuale, a căror profeții sunt diferite în acest sens de cele biblice.¹⁴

În concepția susținută de Wayne Grudem se pare că profețiile ar fi de două feluri. Profețiile actuale nu se diferențiază de cele din canonul biblic, decât din punctul de vedere al autorității, ele ne având aceeași autoritate cu cele din Scriptură. Această ipoteză de compromis, încearcă de fapt o reconciliere între punctul de vedere al celor ce cred că profeția a încetat odată cu terminarea canonului biblic și a grupărilor carismatice, care dau deplină autoritate profețiilor rostite în prezent, prin formula: „Așa vorbește Domnul”.

Conform cu această concepție, discursul profetic al profeților din Biserica actuală reprezintă o comunicare în propriile lor cuvinte a ceea ce Dumnezeu le descoperă în mintea lor și tocmai de aceea ele nu au autoritatea profețiilor rostite cu cuvintele Domnului. Astfel profeția se nuanțează, așa cum remarcă David Farnell, în profeție congregațională nonautoritativă și profeție apostolică autoritativă.¹⁵

¹³ David F. FARNELL, *The Current Debate about New Testament Prophecy*, p.303.

¹⁴ Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Crossway Books, Wheaton, 2000, p.48.

¹⁵ David F. FARNELL, *Does the New Testament Teach Two Prophetic Gifts?*, Bibliotheca Sacra Vol. 150:597 (January 1993), p.65, Libronix Digital Library System, ed. electronică.

În acest sens, discursul profetic actual nu este infailibil și nici normativ, spre deosebire de profeții Vechiului Testament și apostolii Noului Testament ale căror cuvinte erau pe deplin inspirate de Dumnezeu și deci constituiau norma în viața de credință. Acest lucru se bazează pe faptul că apostolul Pavel a declarat faptul că profeția, în Biserică, trebuie supusă judecății (1Cor.14:29).

Profetul în Biserică este văzut după modelul Mântuitorului, care mai întâi asculta vocea Tatălui și doar apoi vorbea și acționa (Ioan 5:19). În mod analog profetul creștin așteaptă nu doar descoperirea Duhului în interpretarea și aplicarea Scripturii, ci și în problema călăuziri zilnice. Adepții acestei ipoteze, printre care și Jack Deere consideră că Duhul Sfânt poate aduce revelație nouă, chiar dacă aceasta nu este canonică, argumentând faptul că darul profetic aduce după sine aceea abilitate supranaturală de a auzi vocea Domnului și a face minuni.¹⁶

În această ipoteză se consideră că starea de normalitate a Bisericii actuale trebuie să fie asemănătoare cu starea Bisericii primului secol, în care darurile spirituale, în special a darul profetic, se manifestau cu deosebită putere.

3. Rolul profeției pentru Biserică

Conform cu învățătura Scripturii, rolul profeției pentru Biserică este pentru zidire, sfătuire și mângâiere (1Cor.14:3). Predicarea profetică a avut întotdeauna rolul de a edifica și zidi Trupul lui Hristos, în vederea sfințirii și ascultării de Hristos.

Se poate face o perfectă analogie între rolul profeției în Vechiul Testament și discursul profetic din Biserică. Scopul imediat al profeției în Vechiul Testament era să declanșeze în ascultători procesul care să ducă la decizia morală a ascultării de Dumnezeu. Predicarea profetică din Noul Testament are același scop imediat.

¹⁶ Jack DEERE, *Surprised by the Voice of God*, Grand Rapids, Michigan, 1996, p.47.

Descoperirea dată de Duhul Sfânt, cu privire la înțelegerea Cuvântului, care nu este altceva, în Noul Testament, decât mesajul Mântuitorului, transmis Bisericii Sale, trebuia să creeze în ascultători acea frământare lăuntrică, ce duce în final la decizia ascultării de Hristos. De altfel profeția, în Noul Testament, apare ca fiind un semn, mai întâi, pentru cei credincioși (1Cor.14:22). În al doilea rând profeția creștină poate dezvălui starea de păcat a necredinciosului, care este astfel convins de necesitatea împăcării cu Dumnezeu prin pocăință (1Cor.14:24-25).

Anumite funcții ale unui profet creștin sunt cu siguranță reminiscențe ale rolului îndeplinit de profet în Vechiul Testament. Spre exemplu acestea pot include prezicerea unor evenimente viitoare, lucru care ține de predicarea profetică cu conotații escatologice (1Pet.5:4; Ap.20 etc.). Predicarea profetică poate include declararea judecății divine și pedeapsa pentru continuarea trăirii în păcat și împietrirea inimii (FA.13:8-11; Ap.22:15). Un alt aspect poate fi discursul profetic însoțit de anumite acțiuni simbolice (FA.21:11).

Rolul profeției creștine este legat și de îndemnul și încurajarea comunității creștine. Aceste lucruri, care sunt legate de lucrarea pastorală, sunt asociate în Sfânta Scriptură cu lucrarea misionară a profeților Pavel și Barnaba sau Iuda și Sila (FA. 14:21-22,15:32). Rolul de sfătuire și încurajare, în greacă παράκλησις (paráklesis) era asociat, în general, așa cum sugerează Earle Ellis, cu profeții și slujba lor specifică (1Cor14:3).¹⁷ Acțiunea și predicarea profetică erau întotdeauna asociate în Noul Testament cu puterea Duhului Sfânt. Biserica se înmulțea prin discursul profetic, cu ajutorul Duhului Sfânt (FA.9:31).

Un alt rol al profetului în Noul Testament era interpretarea Scripturii, așa cum se poate observa din lucrarea misionară a profeților Pavel și Barnaba (F.A.13:6-41). Interpretarea Scripturii nu

¹⁷ Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity*, Grand Rapids, Michigan, 1993, p.132.

era ceva necunoscut în primul secol, deoarece era practică în Sinagogă, fiind o practică cunoscută încă de pe vremea profetului Daniel (Dan.9:2).

Din aceste exemple reiese că profeții erau considerați și învățători, care lămureau Cuvântul lui Dumnezeu. Identificarea rolului de profet cu cel de învățător se poate observa cel mai ușor în cazul Domnului Isus. El și-a asumat ambele roluri și nu a făcut distincție între ele (Lc.13:33; In.13:13, Mc.1:21). Earle Ellis sprijină această idee, afirmând că maniera în care Domnul Isus a explicat Scripturile în sinagogă a contribuit la convingerea că El era profet.¹⁸ Așadar, se poate afirma că Scriptura arată, în mod evident, că interpretarea biblică este o activitate profetică.

Lucrarea și misiunea Domnului Isus este continuată de Biserica sa. În acest fel se poate spune că un profet este un instrument al Duhului Sfânt, prin care Mântuitorul își conduce Biserica. Una din lucrările Domnului Isus, în afară de cele menționate deja, a fost lupta victorioasă împotriva duhurilor răutății. În acest sens, Scriptura arată că apostolii și creștinii din primul veac au luptat împotriva profeților mincinoși. Ca exemple pot fi date confruntarea lui Petru cu Simon (FA.8:17-23), întâlnirea lui Pavel cu un vrăjitor, profetul fals Bar-Isus (FA.13:6-12), precum și cu roaba cu duh de ghicire (FA.16:16). Același tip de conflict este descris între exorciștii iudei și cei ce erau posedați de duhuri rele (FA.19:13-17).

Un rol major al profeției este reprezentat de contribuția acesteia la dezvoltarea teologiei Noului Testament, din pricina faptului că profeția este și revelație de la Dumnezeu. Așa cum remarcă David Farnell, darul profeției a fost activ, fie că a fost vorba de problematica revelației canonice, fie că a reprezentat o călăuzire

¹⁸ *Idem*, p.137.

imediată pentru Biserică.¹⁹ Un exemplu elocvent în acest sens este discursul profetic al Mântuitorului de pe muntele Măslinilor (Mat. 24,25), care aduce o contribuție majoră la formularea unor aspecte fundamentale ale teologiei Noului Testament, făcând în același timp și o radiografie profetică a evenimentelor ce vor avea loc în perioada Bisericii, un adevărat îndrumar pentru zidirea și învățătura Trupului lui Hristos.

În concluzie se poate afirma că profetul creștin este cel ce face cunoscută semnificația Scripturii, încurajează, mângâie, întărește, zidește, face cunoscut viitorul, edifică și încurajează Trupul lui Hristos, care este Biserica. Profetul manifestă de fapt, în plinătatea Duhului Sfânt, tocmai caracterul, lucrarea și misiunea lui Hristos, care este acel profet ca Moise, dar mai mare decât Moise, de care trebuie să asculte orice om pentru a-și scăpa viața (FA.3:22-23).

4. Mărturia și predicarea profetică

Profeția creștină este de fapt mesajul lui Hristos, prin Duhul Sfânt, pentru Biserica Lui. Aceasta înseamnă că predicarea profetică este în strânsă legătură cu mesajul Evangheliei. Acest lucru este ilustrat foarte plastic în predica lui Petru de la Cincizecime, care asociază profeția din Ioel cu predicarea Evangheliei (FA.2). Prin urmare profeția creștină trebuie să fie un imbold pentru misiunea creștină în toate aspectele ei.

În cartea Faptele Apostolilor, evanghelistul Luca arată că prin Duhul Sfânt, care este Duhul proorociei, urmașii lui Hristos vor fi martorii Lui: „Ci voi veți primi o putere, când se va coborî Duhul Sfânt peste voi, și-Mi veți fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea, în

¹⁹ David F. FARNELL, *When Will the Gift of Prophecy Cease?*, Bibliotheca Sacra Vol. 150:598 (April 1993), p.174, Libronix Digital Library System, ed. electronică.

Samaria și până la marginile pământului” (FA.1:8). Mărturia creștină nu este posibilă și nici eficace fără Duhul proorocii.

Predicarea profetică se manifestă, ca mărturie creștină, atât în Biserică prin sfințire, învățătură, zidire, edificare și mângâiere, cât și în afara Bisericii, deoarece predicarea profetică trebuie să aducă nu numai mesajul Domnului Isus, ci și modelul Său de viață. Apostolul Pavel arăta, așa cum remarcă Daniel Reid, că el a fost un martor a lui Hristos, împuternicit să aducă la ascultarea credinței pe toate neamurile (Rom.1:5), fie prin predicarea lui, fie prin faptele sale, fie prin puterea semnelor și minunilor, fie prin puterea Duhului proorocii (Rom.15:18-19).²⁰

În acest sens profeția poate fi folosită în evanghelizare, deoarece prin descoperirea dată de Duhul Sfânt, păcătosul se poate convinge de starea lui căzută și fără speranță și poate lua decizia înțeleaptă de a se împăca cu Dumnezeu prin pocăință. Este cunoscut faptul că, în istoria Bisericii, mesajele profetice au fost cele mai eficace pentru rodirea nașterii din nou, atât în cazul mesajelor avute de părinții Bisericii, cât și în cazul predicării unor evangheliști de renume din ultimele decade.

Profeția creștină este atât lupa lui Dumnezeu asupra evenimentelor istoriei, cât și analiza lui Dumnezeu asupra Bisericii Sale. Mântuitorul fiind Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine (Ap. 1:8), cunoaște cauzele evenimentelor prezente, precum și consecințele ce decurg din starea actuală a Bisericii Lui, pentru că El vede deopotrivă trecutul, prezentul și viitorul.

Predicarea profetică poate face o radiografiere a stării Bisericii, atât cu lucrurile bune, cât și cu cele care nu sunt după voia Lui, aducând comunității creștine soluția salvatoare a Domnului, pentru mântuirea membrilor ei. Modelul din Scriptură a scrisorilor către cele șapte Biserici din Asia Mică (Ap.2-3), poate fi folosit ca exemplu de predicare profetică.

²⁰ Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament*, Editura Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 346.

Prin aspectul împlinirii predictive, profeția slujește la confirmarea realității convertirii pentru destinatarii săi. Acest element duce la creșterea încrederii și cultivarea credinței celor nou convertiți și arată, în același timp, puterea și adevărul Evangheliei. Mai mult decât atât, predicarea profetică autentică aduce un intens sentiment al prezenței lui Dumnezeu, lucru atât de dorit în închinarea Bisericii, în ciuda aspectului său subiectiv. Sursa profeției fiind Duhul Sfânt, prin predicarea profetică închinarea devine vie și activă, prin energizarea dată de puterea Duhului. Închinarea prin puterea Duhului proorociei a fost întotdeauna un obiectiv major al Bisericii (Fil.3:3).

Profeția în predicare se poate folosi și în apologetica creștină, pentru apărarea credinței și pentru a produce îndrăzneală și înțelepciune în procesul mărturisirii despre Domnul Isus. Cine pricepe profețiile Scripturii poate înțelege mersul istoriei și finalitatea ei și se poate angaja astfel, cu mai mult succes într-o discuție cu conotație apologetică. Apărarea credinței creștine a fost întotdeauna un element major pentru Biserica din toate timpurile.

Un alt aspect ce trebuie menționat este predicarea profetică ce vizează escatonul, adică evenimentele de la sfârșitul istoriei sau soluția finală a credinței. Acest lucru, așa cum remarcă Brian Daley, este legat de speranța credincioșilor că, incompletitudinea experienței lor prezente cu Dumnezeu se va sfârși, că setea lor actuală după Dumnezeu va fi satisfăcută, iar nevoia lor de eliberare și mântuire se va împlini.²¹

Predicarea escatologică este de o importanță fundamentală, deoarece îndeamnă la veghere, așa cum se întâmplă în cazul discursului profetic cu vădit caracter escatologic al Mântuitorului de pe muntele Măslinilor (Mat.24-25). Mai mult decât atât, acest gen de predicare profetică aduce în discuție răsplătirea celor credincioși, fiind un îndemn și o motivație puternică pentru a trăi pe drumul

²¹ Brian E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2003, p. 1.

credinței plin de fapte bune, știind că judecata și răsplata va fi în funcție de ele.

Concluzie

Se poate afirma că predicarea profetică este o binecuvântare pentru Biserică, deoarece promovează darul profeției, ca dar de predicare și descoperire a Scripturilor. Darul profetic al Duhului Sfânt se manifestă pentru folosul celorlalți, aducând zidire trupului lui Hristos și facilitând un mod de închinare plin de evlavie, care pulsează de viața duhovnicească autentică. În acest caz darul profetic se manifestă prin iluminarea credinciosului în raport cu Cuvântul scris, atât în ce privește interpretarea textului biblic, cât și aplicarea lui în viața Bisericii, în condiții specifice date.

Considerând însă că relația credinciosului cu Domnul Isus Hristos reprezintă o relație vie, prin Duhul Sfânt, acest lucru trebuie să însemne că profeția este încă operantă în Biserică, iar cei hăruiți de Hristos cu darul profeției, pot și trebuie să înflăcăreze acest dar, prin care Biserica să capete călăuzire, sfătuire, mângâiere și edificare, atât la nivel corporativ, cât și la nivel individual.

Din cauza multiplelor contrafaceri profetice și a profețiilor falși, care în zilele din urmă și-au sporit activitatea, Biserica a neglijat de multe ori darurile spirituale autentice și în special darul profetic.

Un profet autentic al Bisericii trebuie să audă vocea Duhului Sfânt atât pentru interpretarea, cât și pentru aplicarea Cuvântului Sfânt, însă el are capacitatea, prin înzestrarea primită să primească descoperiri specifice, ce nu vor contrazice niciodată canonul biblic și nici nu vor fi adăugate acestuia. Călăuzirea specifică poate da direcție și orientare Bisericii sau individului și poate aduce chiar o trezire spirituală la nivel individual sau local.

FEMINISMUL ÎN CODUL LUI DA VINCI

Rebeca DRIMBE

Codul lui Da Vinci, romanul lui Dan Brown, este un volum de mare succes, socotit un bestseller și tradus în 44 de limbi având un număr foarte mare de exemplare vândute. Așa cum afirmă mulți din cei care au citit cartea – istorici, oameni mari, oameni simpli – este într-adevăr o carte foarte bine scrisă, captivantă și nu o poți lăsa din mână. Subiectul cărții *Codul lui Da Vinci* se concentrază în jurul unui asasinat misterios în incinta Muzeului Luvru, cel asasinat fiind chiar renumitul curator al muzeului, Jacques Sauniere. Având o moarte lentă – fiind împușcat de un călugăr – el lasă o seamă de inscripții și simboluri desenate chiar de el cu propriul sânge. Astfel la locul crimei este chemat profesorul Robert Langdon, maestru în simbologie religioasă, bănuیت de asasinat de către poliția franceză. Însă apare la locul crimei și Sophie Neveu, specialist în criptografie, nepoata lui Sauniere, pentru care este clar că cel care a comis crima nu este Robert Langdon și asta observă din felul în care bunicul său îi transmite anumite mesaje secrete. Din toate aceste mesaje, Sophie Neveu împreună cu Robert Langdon descoperă că bunicul ei a fost conducătorul unei grupări religioase secrete, grupare numită de-a lungul istoriei *Stăreția Sionului*, care păstra de veacuri secretul despre Sfântul Graal și locul în care se află. De-a lungul romanului, după ce trec printr-o sumedenie de peripeții, celor doi li se alătură Leigh Teabing, un om bogat și interesat de povestea Graalului pentru al cărei studiu și-a dedicat o mare parte din viață. Aceștia trei, împreună, reușesc să afle adevărul despre Graal, și anume Graalul nu este cupa din care a băut Christos la *Cina cea de taină*, ci este Maria Magdalena, care se presupune că ar fi fost soția lui Isus și împreună aceștia doi ar fi avut o fetiță pe nume Sarah. Romanul lui Dan Brown afirmă că după răstignirea lui Christos, Maria Magdalena și copilul ei au fugit în Franța unde urma să se perpetueze neamul lui Christos.

În ciuda faptului că e foarte bine scris, romanul pretinde că „toate operele de artă, obiectivele arhitecturale, documentele și

ritualurile secrete menționate în această carte sunt reale”. Această afirmație i-a motivat pe diferiți istorici și teologi să combată „adevărurile” pe care le susține Dan Brown în *Codul lui Da Vinci*, și să scoată la iveală ce anume este adevăr și ce este ficțiune în roman. Cercetarea și documentarea celor mai mulți dintre acești cercetători a dat naștere unor teme importante de studiat cum ar fi: adevărul despre Împăratul Constantin, Manuscrisele de la Marea Moartă, Canonizarea Bibliei și alcătuirea Noului Testament, Isus ca personaj istoric și nu în ultimul rând – probabil cea mai controversată temă din roman – Biserica și feminismul.

Întreg romanul lui Da Vinci se concentrează de fapt pe feminitate. Toate simbolurile sau inscripțiile, precum și picturile lui Da Vinci fac referire la feminitate: mitul androginului în pictura Mona Lisa, spațiul în formă de V dintre Isus și personajul din dreapta Sa în pictura *Cina cea de taină*, Frăția *Prioria din Sion* recunoscută ca fiind cea care venerază sacrul feminin și alte elemente care fac trimitere spre feminitate. Însă ideea pe care o susține scriitorul este aceea că Biserica a eliminat sacrul feminin din religia modernă iar creștinismul se dovedește a fi antifeminin:

Odinioară considerate un element esențial al iluminării spirituale, femeile fuseseră alungate din temple. Nu existau femei rabin, preotese catolice sau celrice musulmane. Practica, pe vremuri sacră, numită Hieros Gamos – uniunea sexuală sacră dintre bărbat și femeie, prin care cei doi deveneau un tot spiritual – fusese defăimată, considerată un act profan, rușinos. Credincioșii care înainte simțeau nevoia comuniunii cu corespondentul lor feminin pentru a deveni una cu Dumnezeu își reprimau acum impulsurile sexuale firești și le considerau lucrarea diavolului, săvârșită în colaborare cu unele favorită a acestuia ... *femeia*. [...] Vremurile divinității feminine apuseseră de mult. Roata se învârtise. Pământul-Mamă devenise o lume a bărbaților, iar zeii distrugerii și ai războiului își luau ce li se cuvenea. Jumătatea masculină se

dezlănțuise timp de două mii de ani, neînfrănată de perechea ei feminină. Prioria din Sion consideră că această anihilare a sacrului feminin din viața modernă este vinovată pentru ceea ce indienii Hopi din America de Nord numesc *koyanisquatsi* – „viață dezechilibrată”, adică situația instabilă din lumea de azi, marcată de conflicte permanente, alimentate de un exces de testosteron, de o pletoară de grupuri misogine și o lipsă sporită de respect față de Pământul-Mamă.¹

Acesta este unul din marile subiecte ale cărții lui Brown: resurecția divinității feminine. În primul rând este acuzat creștinismul și Biserica de antifeminism, apoi *Codul...* înalță statutul femeii în detrimentul bărbatului, adâncind prăpastia dintre cele două sexe. Această imagine a relației bărbat-femeie atacă ceea ce crede Biserica, conform Sfintelor Scripturi.

Apostolul Pavel vorbește despre raportul dintre bărbat și femeie și despre rolurile lor în două dintre epistolele sale. Două paragrafe din aceste scrieri pastorale au o semnificație deosebită pentru subiectul dezbătut și anume *Galateni* 3:27-28, respectiv *1 Timotei* 2:9-14:

(*Galateni*) Toți care ați fost botezați pentru Hristos, v-ați îmbrăcat cu Hristos. Nu mai este nici Iudeu, nici Grec; nu mai este nici rob nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți sunteți una în Hristos Isus.

(*1 Timotei*) Vreau, deasemenea, ca femeile să se roage îmbrăcate în chip cuviincios, cu rușine și sfială; nu cu împletituri de păr, nici cu aur, nici cu mărgăritare, nici cu haine scumpe, ci cu fapte bune, cum se cuvine femeilor care spun că sunt evlavioase. Femeia să învețe în tăcere, cu toată

¹ Dan Brown, *Codul lui Da Vinci*, Editura Rao, București 2006, pp. 139-140.

supunerea. Femeii nu-i dau voie să învețe pe alții, nici să se ridice mai pe sus de bărbat, ci să stea în tăcere. Căci întâi a fost întocmit Adam, și apoi Eva. Și nu Adam a fost amăgit; ci femeia, fiind amăgită, s-a făcut vinovată de călcarea poruncii.²

În *Galateni* – una din epistolele pauline – este proclamat principiul egalității dintre bărbat și femeie, și bazat pe acest îndemn ar trebui să nu existe distincții în cadrul comunității creștine în funcție de clasa socială sau de statutul social: înaintea lui Dumnezeu toți oamenii sunt egali. Cu toate că „în Christos nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască”, realitatea este că oamenii, inclusiv creștinii, continuă să trăiască în această lume până la venirea împărăției. Chiar dacă Pavel afirmă că nu va mai exista distincție între genuri, această distincție continuă să existe.³ Dacă primul paragraf din epistola lui Pavel, *Galateni*, prezintă principiul egalității dintre femeie și bărbat, textul din epistola *Timotei* indică foarte clar o inferioritate a femeii față de bărbat. Însă aici nu e vorba de supremația masculinului față de feminin ci mai degrabă Pavel face referire la rolul diferit pe care îl are femeia față de bărbat. Îndemnul apostolului nu reprezintă interdicția femeii de a învăța în Biserică ci sfatul este acela de a nu fi mai presus decât bărbatul. Ceea ce este, însă, cel mai important este contextul în care dă Pavel aceste îndemnuri femeilor. În Efes era ridicat un templu zeiței Diana – zeiță italică arhaică, identificată de romani cu Artemis și inclusă în panteonul roman ca zeița luminii și ocrotitoare a vânătorii; adorată de timpuriu, era invocată de femei, dar patrona și renașterea anuală a

² *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducerea Cornilescu .

³ Bart D. Ehrman, *Adevăr și ficțiune în Codul lui Da Vinci*, Editura Humanitas, București, 2005, p.194.

vegetației.⁴ Multe fecioare practicau prostituția sacră în cinstea acestei zeițe, fapt care dădea tonul la multe discuții în cadrul societății, al creștinismului și chiar al familiei. Aici intervine Pavel care, încercând să oprească continuarea acestor obiceiuri păgâne, dă sfat femeilor să fie supuse bărbaților pentru a nu comite și ele păcatul adulterului. Nicidecum aceste îndemnuri ale apostolului neamurilor nu se referă la atitudini antifeministe ci, dimpotrivă, el vrea să redefinească rolul femeii în societate și în familie, ca fiind cea născătoare de copii, poziție care, spune Pavel, îi oferă mântuirea. Prin această redefinire a rolului în contextul de atunci, femeia capătă o poziție privilegiată.

Aceste texte extrase din scrisorile lui Pavel sunt în contradicție cu convingerile învățatului Robert Langdon, eroul lui Dan Brown, potrivit căruia planul Bisericii era să defăimeze tot ce e feminin și să-i înalțe pe bărbați. Mulți specialiști în istoria bisericii, sau istoria creștinismului, fiind provocați de ceea ce se susține în *Codul lui Da Vinci*, au făcut cercetări despre statutul pe care îl oferă *Biblia* femeilor și despre rolul acestora în Sfintele Scripturi. Jim Garlow – scriitor, orator și istoric – și Peter Jones – profesor în studii nou-testamentare – urmăresc împreună, în cartea „Codul spart al lui Da Vinci”, rolul femeii în *Vechiul* și în *Noul Testament*. Începând cu prima carte a *Bibliei*, cu *Geneza*, ei arată că atât partea bărbătească cât și cea femeiască și-au dobândit identitatea și simțul propriei valori în temeiul relației cu Creatorul lor, fiind făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Referitor la afirmația că Eva ar fi adus păcatul în lume, ei atrag atenția asupra faptului că restricția de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului este adresată doar bărbatului, lui Adam, înainte ca femeia să fi fost plămădită. Nu întâmplător în *Noul Testament*, Pavel afirmă în mai multe locuri faptul că prin Adam a venit păcatul în lume, adică prin bărbat nu prin

⁴ *Dicționar de mitologie generală*, Victor Kernbach, Editura Albatros, București, 1983, s.v.

femeie, și asta pentru că el avea datoria de a o ocroti pe cea care era „os din oasele lui și carne din carnea lui”. Astfel nu a fost doar păcatul unei femei ci a fost, în primul rând, păcatul unui bărbat, amândurora cerându-li-se socoteală.⁵

În cuprinsul Vechiului Testament mai sunt menționate multe femei care au fost proslăvite și care au avut un rol important în istoria poporului Israel, printre care cele mai cunoscute sunt: Estera, Rut, Debora. În *Proverbele* sau *Pildele* înțeleptului Solomon este adus un elogiu femeii, arătându-i-se calitățile și îndemnările. De asemenea și *Noul Testament* conține astfel de exemple de femei. Încă din genealogia lui Isus prezentată chiar în prima carte *Matei*, sunt date numele mai multor femei care constituie sau nu un model de devotament și puritate: Tamar (femeie de două ori văduvă care a avut relații sexuale cu socrul ei), Rahav (prostituată din orașul Ierihon), Rut (femeie de caracter), Bat-Șeba (femeia care a avut o aventură cu regele David) și ultima femeie din genealogia lui Isus, Maria, mama lui. Alte femei menționate în *Noul Testament* sunt Maria și Marta, surorile lui Lazăr. Când Maria a ales să asculte învățăturile lui Isus – ceea ce era rezervat bărbaților pe atunci – El apreciază mai mult acest gest al Mariei decât al surorii care se ocupa cu îndeletnicirile femeiești. Un alt exemplu important care demonstrează faptul că femeia nu este exclusă de creștinism este momentul în care Isus stă de vorbă cu o femeie care divorțase de șapte ori și trăia în concubinaj. Mai mult decât atât, ea era și samariteancă, motiv pentru care Isus putea fi acuzat că vorbește cu ea din cauza anumitor restricții rasiale. Așa cum afirmă acești doi istorici și oameni de cultură, dacă Biserica ar fi fost atât de antifeministă pe cât i-au dat de înțeles Sophiei profesorul Langdon și Leigh Teabing, atunci ar fi avut grijă să înlăture din Scripturi pasajele dedicate femeilor, mai ales cele care le aduceau cinste.⁶

⁵ James L. Garlow, Peter Jones, *Codul spart al lui Da Vinci*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2005, p. 46.

⁶ Ibidem, p. 48.

Cea mai mare dovadă a faptului că Biserica nu este antifeministă rezultă din cel mai important eveniment al creștinătății: învierea lui Isus Christos. Rolul de a confirma învierea lui Christos și cinstea supremă de a face acest eveniment cunoscut lumii îi revine Mariei Magdalena. Iată că validitatea creștinismului atârână de mărturia unei femei – categorie căreia i se interzicea, după obiceiul vremii, să depună mărturie în fața unei curți de judecată.

Brown adaugă la un moment dat în roman că „primii capi ai Bisericii Creștine au *jucat un renghi* omenirii, răspândind minciuni care defăimau latura feminină, înclinând balanța în favoarea celei masculine”.⁷ În vreme ce Biblia și Isus personal nutresc un profund respect față de femei, unii conducători ai Bisericii secolelor III-V au formulat opinii potrivnice femeilor. Printre aceștia se numără Tertulian, Chiril din Ierusalim, Ieronim, Augustin, apoi idei de la aceștia sunt continuate de autori precum Toma d’Aquino până în perioada ulterioară Reformei. Astfel de puncte de vedere sunt, însă, în contradicție cu învățăturile biblice. Nediscriminarea de gen e ilustrată în scrierile unor autori precum Clement din Alexandria care spune că: „Femeia nu are o natură, iar bărbatul alta. Ci natura lor este aceeași”, și Ciprian care afirmă că: „Îndurarea lui Hristos... a fost împărțită în mod egal la toți – fără deosebire de parte bărbătească ori femeiască...”.⁸

Chiar dacă au fost și păreri care infirmă rolul femeii în istoria bisericii, datele și documentele istorice arată contribuția pe care au avut-o acestea în răspândirea credinței creștine. Aceeași învățați istorici amintesc numele câtorva dintre aceste femei care au făcut istoria: Perpetua care a arătat un mare curaj când a fost martirizată pentru credință; Monica, mama lui Augustin, a avut o influență profundă asupra fiului său, fiind recunoscută ca una din cele mai influente personalități ale creștinătății; Clara, activistă, conducătoare

⁷ Dan Brown, op. Cit., p. 138.

⁸ James L. Garlow, Peter Jones, op. Cit., pp. 49-50.

religioasă, binefăcătoare, sfătuitoare și consilieră a celor mai puternici lideri politici și ecleziastici; Susanna Wesley, o strălucită gânditoare și teologă, fiind și sfătuitoarea și mentora în teologie a lui John Wesley; și nu în ultimul rând Catherine Booth, predicatorie mai mare decât soțul ei William.⁹ Istoria bisericii o spune, precum și istoria însăși, că femeile au avut întotdeauna un rol important în viața bisericii, iar creștinismul nu a eliminat femeia, ci a apărut-o. Deși creați diferiți, cu roluri diferite în viața socială, bărbatul și femeia sunt totuși egali.

Codul lui Da Vinci acuză creștinismul de antifeminism. Însă creștinismul este cel care a schimbat imaginea femeii în societate, deoarece ea nu a fost întotdeauna privită la egalitate cu bărbatul. Înainte de Christos, filozofii greci situează femeia, ca valoare umană, între bărbat și sclav iar a fi femeie nu era chiar un lucru de dorit, era ca o pedeapsă. Iată cum prezintă James Garlow și Peter Jones condiția femeii în Grecia antică:

Femeia ateniană de rând avea statutul social al unui sclav. Lipsită de educație, nu i se permitea să vorbească în public. Marea virtute a femeii, chiar și acasă, era tăcerea. Se presupunea, totodată, dincolo de atributul inferiorității, că femeia reprezintă izvorul tuturor relelor, ceea ce o făcea nevrednică de încredere.

Această condiție precară a femeii în societate s-a schimbat odată cu apariția creștinismului, de aceea, afirmația că biserica și creștinismul au abolit rolul femeii este o născocire și o ficțiune.

Referitor la raportul Bisericii primare cu femeia, Josh McDowell – teolog și apologet contemporan – se oprește asupra paragrafului din romanul lui Dan Brown, care vorbește despre împăratul Costantin și succesorii săi care „au convertit, cu succes,

⁹ Ibidem, p. 51.

omenirea de la păgânismul matriarhal la creștinismul patriarhal”.¹⁰ Ca și explicare a acestei probleme teologul Mc Dowell subliniază:

Păgânismul antic nu era nici matriarhal, nici patriarhal. Nu era nici pe departe un sistem de credințe unitar ... În loc să existe un *păgânism matriarhal unic*, erau, de fapt, *multe sisteme păgâne diferite*. Unele nici măcar nu aveau în componență vreo zeitate feminină.¹¹

Și el ajunge la aceeași concluzie, și anume nici Scripturile, nici primii creștini nu au fost antifeminini. *Codul lui Da Vinci*, considerând creștinismul total antifeminin, încearcă să ridice femeia mult deasupra bărbatului, oferindu-i chiar rolul de conducător al Bisericii. Teabing le mărturisește la un moment dat Sophiei Neveu și lui Robert Langdon faptul că Isus dorea ca Maria Magdalena să conducă Biserica după plecarea Sa. El spune:

În conformitate cu aceste evanghelii nemodificate, nu lui Petru i-a dat Isus povești legate de fondarea Bisericii Creștine, ci *Mariei Magdalena*... El și-a dorit ca viitorul Bisericii Sale să fie încredințat în mâinile Mariei Magdalena.¹²

Evangheliile „nemodificate” despre care vorbește Teabing se referă la Evangheliile scrise cu mult peste III secole de la primul secol al creștinătății. Josh Mc Dowell vorbește despre două categorii de mărturii: unele care au fost scrise în preajma evenimentului care a avut loc în primul secol al creștinătății și altele care au fost scrise la sute de ani diferență de evenimetele menționate.¹³ Este de la sine înțeles că cele demne de crezare sunt cele mai apropiate de

¹⁰ Dan Brown, op. Cit., p. 138.

¹¹ Josh McDowell, *Codul lui Da Vinci. În căutarea adevărului*, Editura Scriptum, Oradea, 2006, p. 58.

¹² Dan Brown, op. Cit., p. 265.

¹³ Josh McDowell, op. Cit., p. 35.

evenimentul în sine, și nu cele scrise la sute de ani. În cazul lui Teabing el își bazează argumentul pe un document fals numit *Evanghelia Mariei Magdalena*. Iată și pasajul care este citat:

Și Petru spuse: „Chiar a vorbit Mântuitorul cu o femeie fără știința noastră? Acum trebuie să ne întoarcem cu toții și să ascultăm de ea? O preferă, oare, pe ea în locul nostru?”

Iar Levi răspunse: „Petru, întotdeauna ai fost aprig. Acum te văd murmurând împotriva femeii ca împotriva unui dușman. Dacă pentru Mântuitor ea a fost vrednică, cine ești tu să o respingi? Firește că Mântuitorul o cunoaște bine. De aceea a iubit-o mai mult decât pe noi toți”.¹⁴

Josh McDowell explică faptul că *Evanghelia Mariei Magdalena* nu face parte din Manuscrisele Nag Hammadi sau din cele de la Marea Moartă – manuscrise descoperite la începutul secolului XIX la Qumram care conțin suluri cu scriere foarte veche și textul tuturor cărților Vechiului Testament, cu excepția cărții *Estera*, și nu prezintă diferențe de conținut față de „Textul masoretic” obținut prin copierea textelor biclice¹⁵ – și, pe deasupra, textul nu face nici o referire la faptul că Isus i-ar fi dat Mariei îndemnuri pentru a întemeia Biserica, nici măcar Maria nu pretinde că i-ar fi fost date astfel de instrucțiuni. Din acest text reiese doar faptul că Maria ar fi primit o revelație specială, ceea ce se explică foarte bine ținând cont de faptul că *Evanghelia* este gnostică, iar „revelația specială” este nucleul, sau punctul de sprijin al gnosticismului.¹⁶ Gnosticismul – erezie filozofico-religioasă ce era vehiculată în secolele II-III, care privea cu dispreț lumea materială, căsătoria, trupul și hrana, și care

¹⁴ Dan Brown, op. Cit., p. 9.

¹⁵ Vasile Talpoș, *Studiu introductiv în Legea, Istoria și Poezia Vechiului Testament*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1999, pp. 28-29.

¹⁶ Josh McDowell, op. Cit., p. 83.

nu accepta ideea de întrupare a Logosului ¹⁷— este considerat ca fiind cel care a minimalizat rolul femeii și nu Biserica timpurie. În gnosticism a fi femeie nu prea are importanță deoarece ea este văzută doar ca element sexual și nu ca mamă, deoarece actul sexual e îngăduit doar celor necăsătoriți în vederea practicării unor ritualuri menite să producă luminare. Aceste rituri aveau ca scop fie transcenderea feminității în masculinitate, fie atingerea unei stări în care nu există diferențe între masculin și feminin.¹⁸ Deci, iată că nu Biserica este cea care a deformat rolul femeii, ci gnosticismul este cel care a dezvoltat atitudini antifeministe. Rolul femeii de-a lungul istoriei creștinismului este unul diferit de ceea ce lasă *Codul lui Da Vinci* să se înțeleagă:

Pentru istorici este foarte greu să decidă cum să evalueze rolul femeii și importanța „femininului” în creștinismul timpuriu. Totuși, unele lucruri se pot spune cu certitudine. La începutul mișcării creștine, femeile au avut un rol mai proeminent decât mai târziu. Ele au fost bine reprezentate în misiunea lui Christos însuși și în comunitățile timpurii asociate cu Pavel. Dar, în cele din urmă, forțele patriarhale și-au extins puterea în creștinism, așa cum se evidențiază, spre exemplu, în epistolele pastorale, în care femeile sunt învățate să fie supuse bărbaților. Însă nici autoritatea scripturală a acestor instrucțiuni nu a înăbușit vocea femeilor creștine de peste tot [...]. Un lucru este clar însă: înainte de împăratul Constantin, creștinismul nu a fost o religie matriarhală, patriarhalizată numai după intervenția împăratului roman. Afirmările din *Codul lui Da Vinci* sunt nefondate, căci structura patriarhală triumfase aproape în toată creștinătatea cu mult înainte de

¹⁷ Octavian Baban, *Incursiune în istoria și teologia Noului Testament*, The Bible League, p. 21.

¹⁸ Peter Jones, *Identitate furată*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2006, p. 91.

secolul al IV-lea, iar împăratul Constantin însuși nu a avut nimic de-a face cu acest proces.¹⁹

Concluzii

Deși *Codul lui Da Vinci* este scris atât de bine încât dă senzația de multă veridicitate și credibilitate, multe din afirmațiile pe care le susține nu au nici un temei istoric. Însă este un roman și trebuie privit ca atare, ba chiar este un roman de ficțiune care încearcă să includă și evenimente reale tocmai pentru a da credibilitate celor spuse.

Problema feminismului în roman este numai una din marile probleme de doctrină pe care le atacă și le deformează Dan Brown, însă este probabil una din temele dominante. În paralel cu concepția creștinismului care consideră femeia egală cu bărbatul și totuși diferită de bărbat, având roluri diferite în cadrul societății, romanul prezintă un alt creștinism în care Biserica dă dovadă de antifeminism și ridică femeia la rangul de conducător al Bisericii. Cercetările mai multor istorici interesați în descoperirea adevărilor referitoare la acest subiect au arătat că de fapt nu biserica a înlăturat femeia ci a apărât-o și i-a oferit un rol aparte.

Un roman bine scris este un roman care știe să combine elementele reale cu cele ficționale la un asemenea nivel încât cele două să se confunde ducând cititorul în eroare și făcându-l să se întrebe ce anume e fapt real și ce anume e născocire de-a autorului. Și romanul lui Dan Brown este un astfel de roman: captivant de la prima pagină până la ultima, este scris atât de bine încât nu-l poți lăsa din mână.

Și cu toate acestea, cărți precum „Codul spart al lui Da Vinci”, „Adevăr și ficțiune în Codul lui Da Vinci”, sau „Codul lui Da Vinci. În căutarea adevărului” sunt de o mare necesitate fiindcă aici

¹⁹ Bart D. Ehrman, op. Cit., pp. 210-211.

nu este vorba doar despre o ficțiune într-un roman foarte bine scris, ci este vorba despre deformarea unor adevăruri istorice pe baza cărora generații la rând și-au format valorile și principiile de viață. Deoarece, unele afirmații pot aduce nesiguranța și neîncrederea în ceea ce a fost până acum socotit ca fiind veridic, oamenilor trebuie să li se ofere motive palpabile și reale despre ceea ce cred ei că este adevărat.